LOS HOMBRES de la historia

150

La Historia Universal
a través de
sus protagonistas

Platón

François Chatelet

Centro Editor de
América Latina



Después de un siglo V el de Pericles y los hombres ilustres, en que en medio de los desórdenes y las violencias se instituye un orden nuevo en el cual el hombre desearía ser independiente, pleno de mesura, bello y virtuoso, ocupar el puesto justo entre los dioses y el animal, se ciñe sobre Grecia y sus hombres la derrota: Atenas es vencida, Sócrates es condenado, las guerras recomienzan sin descanso, la desmoralización se difunde en la ciudad-estado. La obra de Platón es, ante todo, una meditación acerca de esta derrota que se presenta como una forma de cuestionar no sólo a la democracia y a la existencia política en general sino también a la nueva cultura lanzada impacientemente a la conquista de conocimientos, a la búsqueda de placeres, al deseo de poderío. Pero también es cierto - de él más quizá que de ningún otro - que Platón es hombre de nuestro tiempo y de todos los tiempos. Murió en el año 347 anterior a nuestra era: desde ese momento la cultura ha hecho incesante referencia a él, para inspirarse, para criticarlo, para tratar de superarlo. Su obra se eleva, ineluctablemente, en el horizonte de toda investigación teórica, en los tiempos lejanos, en los más recientes, y en nuestros días. El arte, la literatura, que de ella se nutrieron, no pueden, hoy menos que ayer, ignorarlo. De todos los pensadores es, por cierto, aquel cuya influencia ha sido más amplia, más profunda, más duradera. Comprendiendo que la filosofía es un género determinado, cuya gestación ha sido lenta, que tiene su fecha y lugar de nacimiento y, probablemente, su fecha y lugar de deceso, resulta necesario afirmar que Platón fue su "inventor" y que, consiguientemente, desde entonces en adelante toda filosofía que se considere tal es, bien o mal, platónica. Platón se nos ha hecho imprescindible. Su obra definió, junto con la filosofía, a la **razón**. La razón se ha transformado ahora en racionalidad; ha sufrido innumerables cambios, ha pasado por la prueba de la teología, de la ciencia experimental y física, del tribunal de la historia. Hoy, ella es real: la civilización industrial en su conjunto, a pesar de sus errores y sus incoherencias, es como una gigantesca realización de la racionalidad integral. Y es Platón el filósofo que puso en evidencia aquellos mismos criterios de racionalidad que organizan nuestra vida y nuestra muerte.

Esta obra fue publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma - Milán.
Director Responsable: Pasquale Buccomino
Director Editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Lisa Baruffi, Mirella Brini, Ido Martelli, Michele Pacifico.

150 - Platón - La Edad de Grecia

Este es el segundo fascículo del tomo La Edad de Grecia (Vol. 2). La lámina de la tapa pertenece a la sección La Edad de Grecia del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Ilustraciones del fascículo Nº 150:
Alinari: p. 31 (1,2); p. 44 (1).
Malvisi: p. 35 (1,2); p. 42 (2).
G. B. Pineider: P. 36 (1); p. 48 (1); p. 53 (1,2,3)
Scala: p. 39 (1).
L. Perugi: p. 47 (1); p. 51 (1).
Olivetti Elettronica: p. 55 (1).
Shell: p. 55 (2).

Traducción de Antonio Bonanno

Cangallo 1228 - Buenos Aires
Sección Ventas: Rincón 87 - Buenos Aires
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Hecho el depósito de ley.
Impreso en los Talleres Gráficos de Sebastián de Amorrortu e hijos S. A., calle Luca 2223.

Platón

François Chatelet

431 a. C.

Comienzo de la guerra del Peloponeso.

429 a. C.

Muerte de Pericles.

427 a. C.

Nacimiento de Platón, de familia noble. Aristófanes inicia la redacción de sus comedias (hasta el 388).

425 a. C.

Victoria de los atenienses guiados por Cleón sobre los espartanos en Esfacteria.

424 a. C.

Victoria de los espartanos conducidos por Brásidas sobre los atenienses, guiados por Tucídides, en Anfípolis.

423 a. C.

Representación le *Las Nubes* de Aristófanes.

421 a. C.

Paz denominada de Nicias.

415 a. C.

Se inicia la empresa siciliana de los atenienses que se concluirá con resultados desastrosos en el 413 a. C.

411 a. C.

En Atenas cae la democracia radical y se forma el Consejo de los Cuatrocientos.

408 a. C.

Victoria ateniense en las islas Arginusas sobre los espartanos.

407 a. C.

Encuentro de Sócrates y Platón.

405 a. C.

Derrota decisiva de los atenienses en Egospótamos.

404 a. C.

Los espartanos conquistan Atenas.

403 a. C.

Gobierno tiránico de los Treinta en Atenas; luego, los demócratas retoman el poder.

399 a. C.

Proceso y condena a muerte de Sócrates. Platón se refugia en Megara.

396 a. C.

Se inicia la supremacía de la Esparta de Agesilao, disputada por Atenas y Tebas (hasta el 387 a. C.).
Viajes de Platón a Egipto, Cirenaica (encuentro con Aristipo y con el matemático Teodoro), e Italia (encuentro con Arquitas de Tarento).
Probable redacción de los primeros diálogos denominados socráticos.

388 a. C.

Primer viaje a Sicilia, a la corte de Dionisio el Viejo; Platón debe huir, es vendido como esclavo y rescatado por un discípulo.

387 a. C.

Tratado de Antálcidas.
Vuelto a Atenas, Platón funda la Academia. Redacción de los diálogos "pedagógicos", del *Fedro*, del *Fedón* y del *Simposio*.

371 a. C.

Victoria de los tebanos de Epaminondas sobre los espartanos en Leutra; comienza la supremacía de Tebas.

367 a. C.

Aristóteles llega a Atenas y se convierte en alumno de la Academia.
Segundo viaje a Sicilia de Platón, llamado por Dion. Allí vive con Dionisio el Joven; fracaso de la empresa; regreso a Atenas; probable redacción del *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*.

363 a. C.

Primeros discursos de Demóstenes.

362 a. C.

Batalla de Mantinea; fin de la supremacía de Tebas.

361 a. C.

Tercer viaje a Sicilia; nuevo fracaso; Platón es liberado mediante la intervención de Arquitas; regreso a Atenas y redacción de *Timeo*, *Critias* y las *Leyes*.

360 a. C.

Filipo de Macedonia aparece en la escena política.

355 a. C.

Muerte de Jenofonte.

347 a. C.

Platón muere. Espeusipo lo sucede en la dirección de la Academia.

Platonismo como "dimensión" del pensamiento

La eficacia del pensamiento platónico ya ha sido establecida. Platón murió en el año 347 anterior a nuestra era. Desde ese momento, la cultura ha hecho incesante referencia a él, para inspirarse, para criticarlo, para tratar de superarlo. Su obra se eleva, ineluctablemente, en el horizonte de toda investigación teórica, en los tiempos lejanos, en los más recientes, y en nuestros días. El arte, la literatura, que de ella se nutrieran, no pueden, hoy menos que ayer, ignorarlo. De todos los pensadores es, por cierto, aquel cuya influencia ha sido más amplia, más profunda, más duradera.

¿A qué se debe esto? ¿Por qué esta perennidad del platonismo que, reprimido, desfigurado, magnificado, ha resistido las irrupciones de nuevas corrientes en la cultura occidental, de la predicación de Cristo a las sentencias utilitarias de la civilización industrial? ¿Por qué es que en torno a esta obra, tan lejana que parece fuera del tiempo, aún se desarrollan las pasiones, positivas o negativas, de todos los amantes del pensamiento? Para estas preguntas, no existe una respuesta formal. Basta hacer referencia a la efectiva situación —y a las correspondientes ideologías— a la que tenía que hacer frente Platón, y analizar la decisión que entonces él tomara para entender por qué su texto *permanece* como un modelo y, al mismo tiempo, como una invitación a hacer otro tanto y aún más. No podríamos separar los diálogos platónicos de la época que los viera nacer: la coyuntura histórica es determinante; aislarlos de tal contexto, sumamente concreto, hacer de ellos una de las primeras manifestaciones del espíritu eterno, significa condenarse a no comprender nada de la originalidad de los mismos y de la forma que les permitiera atravesar la historia. Platón es un ateniense del siglo IV decepcionado por su ciudad. Bien, esta decepción y el diseño teórico que la misma suscitara se hallan en el origen de la durabilidad —casi nos gustaría decir eternidad— del platonismo. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo puede concebirse que una obra que lleva tan fuertemente impresa la impronta de las circunstancias en que naciera, nos resulte tan actual, ¿Por qué Platón, griego de la época clásica, planteó y plantea aún problemas que son los nuestros? Recordando los temas fundamentales del pensamiento platónico, mostrando sus articulaciones, trataremos de responder a estos interrogantes. ¿Por qué aún hoy, deseosos o no, irritados y regocijados por ello, somos discípulos de Platón? ¿Cómo pudo este escritor de hace veinticuatro siglos hablar, y tan bien, de nosotros?

Las raíces históricas

Cuando muere Platón, la "ciudad" estaba aniquilada. En el 338, en la llanura de Queronea, el ejército de Filipo de Macedonia aplastará a las tropas griegas que un último impulso de energía habría logrado coaligar. Ha llegado el fin de esta forma política que cumpliera un papel tan importante, de entonces en adelante, en la imaginación de los hombres en busca del Estado perfecto. Filipo, soberano de los griegos, asegurará con la fuerza la unidad y la paz interna a que aspiraban los hijos de Heleno por lo menos desde el fin de las guerras persas. La ciudad ya se adormece al sol, con el murmullo de las habladurías municipales: sólo se despertará con el fragor de los imperios. Sin embargo, durante ciento cincuenta años su destino ha sido ejemplar. Ella produjo, en un lapso si se desea breve, cuando muy pocos hombres se interesaban por la reflexión y la creación, obras de cultura, ideologías, teorías cuya importancia y cuyo significado son tan grandes que signaron en modo decisivo el futuro de la humanidad.

No existe el milagro griego; existe una luz griega, que es parte constituyente de lo que hoy llamamos Espíritu. El siglo V, que ve nacer a Platón y realizarse el trágico proceso que conduce a la muerte de Sócrates, si no creó, por lo menos llevó a su clarificación a los tipos de prácticas y de géneros culturales de los que aún somos deudores. Atenas inventa, por ejemplo, la "democracia". La democracia, etimológicamente, es el poder del pequeño pueblo, del *demos* que, cansado del sometimiento a que lo obligan los propietarios terratenientes, los *aristoi*, los "bien nacidos", se rebela y se reparte los bienes de aquellos a los que ha logrado vencer. Clístenes, Efialtes, Pericles —en la perspectiva de *justicia* definida por Dracón y por Solón— la conciben de otro modo. La democracia no es la *fuerza del pueblo*; es la extensión de la ciudadanía a todos los hombres libres, es la igualación de la condición de ciudadano a todos, cualquiera sea el rédito y el origen (no nos engañemos acerca de la noción de "origen": la Atenas clásica, que reúne a casi medio millón de habitantes, cuenta por lo menos trescientos cincuenta mil esclavos y cincuenta mil *metecos* —extranjeros protegidos— que no tienen derechos civiles; si se cuentan las mujeres y los niños, es cerca del diez por ciento del entero cuerpo social el que tiene el derecho de decidir por todos). La democracia, tal como se la define en Atenas, tiene el privilegio de no *sustraer* el poder, de situarlo "en el medio", de asegurarle a cualquier individuo que tenga el derecho y la posibilidad de portar las armas para la defensa de la "patria" la participación efectiva en el ejercicio del poder. Las asambleas municipales, la Pnice donde se reúne la asamblea popular, los mercados donde todos discuten libremente lo que creen oportuno, los tribunales, son definiciones de los nuevos lugares donde el ciudadano pobre, con la garantía de la ley, puede atacar al rico y al noble, no para despojarlo, sino para exigir que éste comparta, para el mayor bien de todos, los propios privilegios...

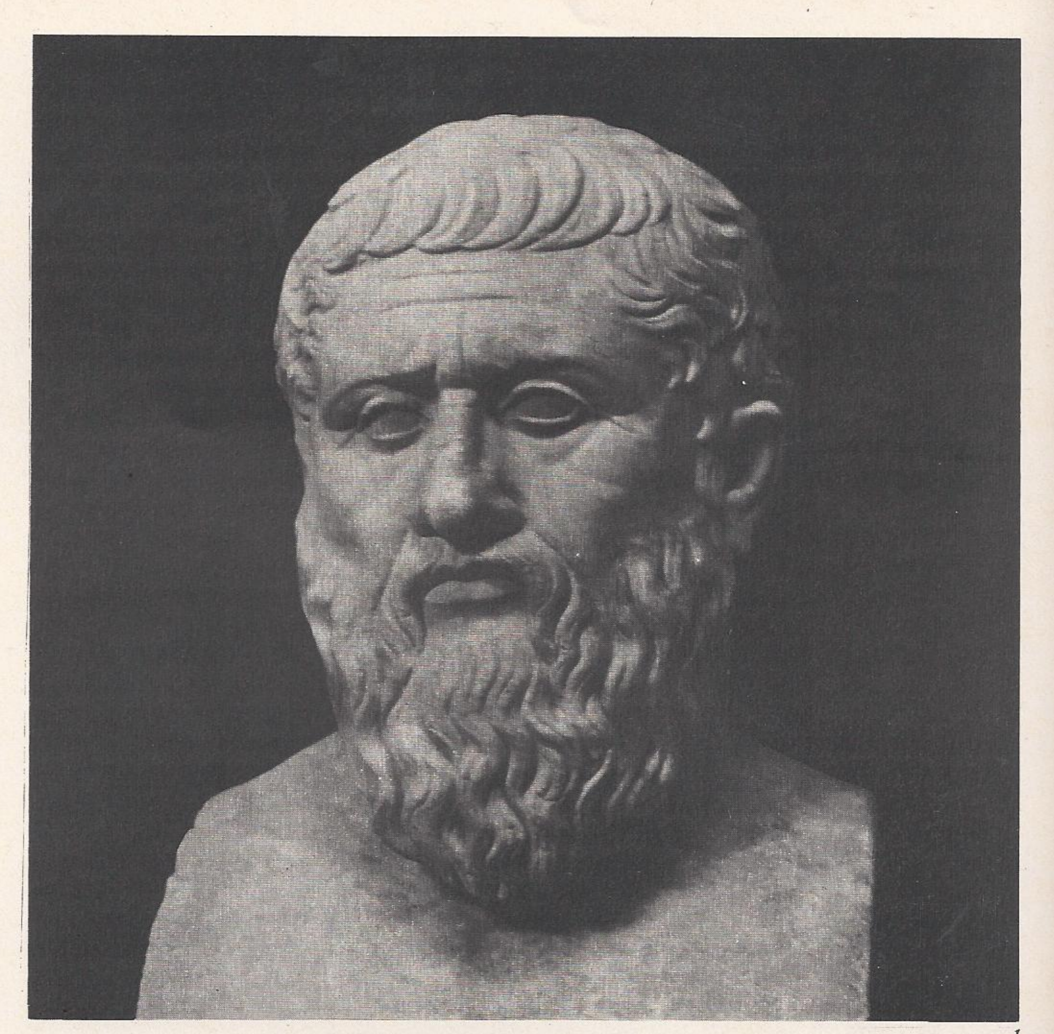
En Atenas la democracia, implantada en las instituciones, penetra en la forma de vida y se extiende a la actividad teórica artística. Las especulaciones de los médicos y de los físicos se liberan de las prohibiciones de la religión y son aceptadas: la interpretación sagrada va siendo reemplazada lentamente por las explicaciones profanas. Atenas acoge los descubrimientos efectuados en las ciudades coloniales, ya liberadas de las antiguas hipotecas, motivadas por una situación que de por sí las obliga a inventar. Es cierto que, en el siglo V, la charlatanería de los físicos es copiosa, y tanto menos nos tranquilizan las colecciones médicas en lo que concierne a las curas impuestas a los enfermos. De todos modos, lo cierto es que esas investigaciones descubren un nuevo campo de reflexión. En forma paralela, se desarrolla el análisis de tipo teórico: contra las cosmogonías y las teogonías se instauran las investigaciones tendientes a descubrir principios de explicación "realistas" y que nada deben a la interpretación religiosa tradicional. La lógica del discurso ya comienza a prevalecer sobre el simbolismo de la invocación...

Los dioses se humanizan y, saliendo de las criptas donde habían sido mantenidos por los adeptos al culto, se ofrecen a los rayos del sol y a las miradas del pueblo. Su tranquila sonrisa anuncia la única respuesta al enigma de su existencia: el hombre. Apolo, rey de la luz, es soberano; Palas, diosa de la razón, tiene su primado en Atenas, sobre los aventurados excesos de Dionisio y de Poseidón. Se transforma profundamente el acto de recogimiento colectivo que es su teatro: el mismo se convierte en el acto cívico por excelencia, el *momento*, en el sentido casi físico del término, en el cual la colectividad mide su propia relación de potencia con las divinidades tutelares. Lo que se representa en la escena trágica —y lo que se repite en la comedia, la burla es más significativa tal vez— es la posición del hombre que se siente ya liberado del Destino pero que al mismo tiempo reconoce que es presa de oscuras fuerzas cuyo dominio se le escapa constantemente. El mundo profano de las energías sociales interfiere ahora con el universo de los poderes sacros. Por ello la ceremonia teatral se modifica: los dioses y los hombres se enfrentan, pero como el hombre antiguo contra el hombre nuevo...

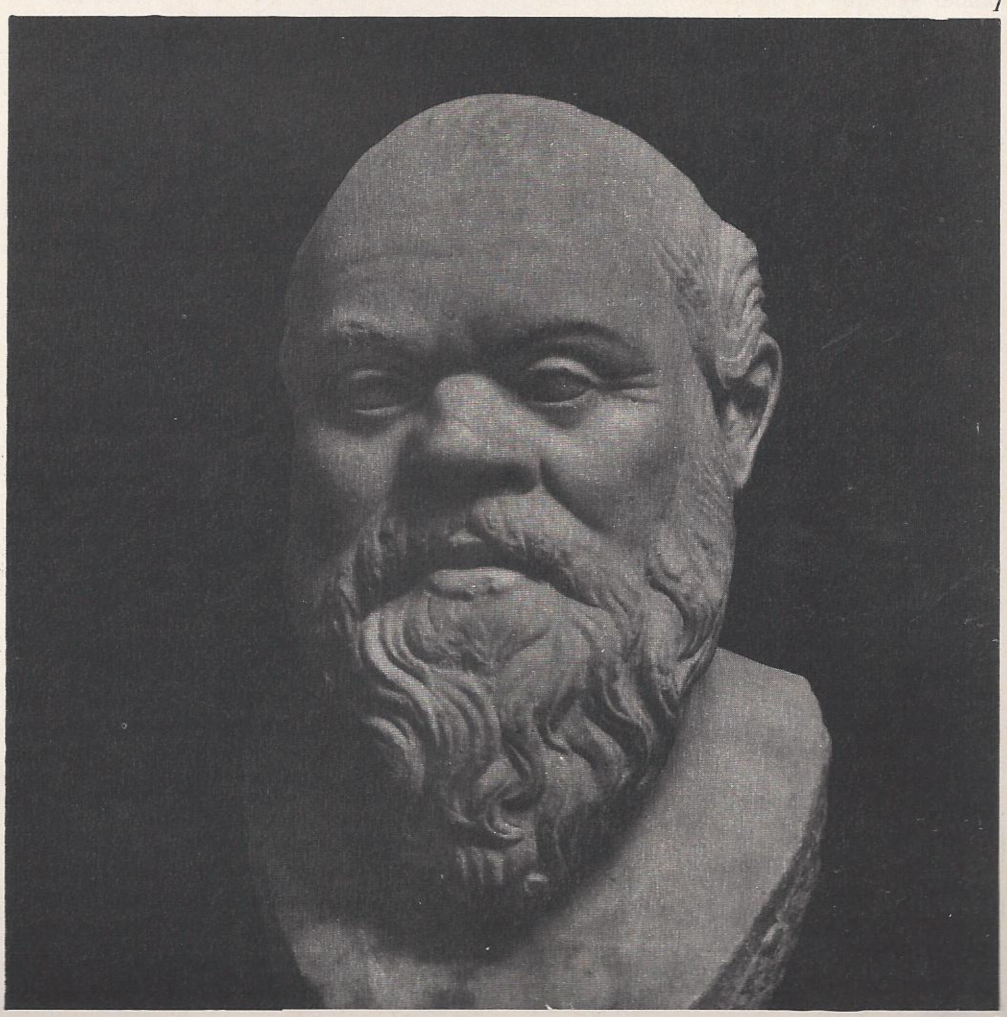
La más clara prueba de este cambio de la cultura consiste en la invención de la narración histórica. Ya en la segunda mitad del siglo VI, los logógrafos —archivistas de las ciudades más avanzadas— y Hecateo de Mileto se habían interesado en los eventos profanos que se producen en la vida de los Estados. Heródoto, historiador

1. Platón. Réplica del original de Silanión del siglo IV a. C. Ciudad del Vaticano, Palacios Vaticanos, Sala de las Musas (Alinari).

2. Sócrates. Nápoles, Museo Arqueológico Nacional (Alinari).



1



2

de las guerras persas, va mucho más allá. Es cierto que acepta, al fin de cuentas, la explicación religiosa tradicional. El "reportaje" que construye es, sin embargo, de ruptura, con su fingida ingenuidad, en cuanto a las costumbres de su época: se dedica a analizar cuidadosamente las costumbres de los pueblos que, de lejos o de cerca, participan en el conflicto; describe en forma positiva paisajes y técnicas y, sobre todo, sigue los sucesos esforzándose por introducir relaciones de causalidad entre ellos; pone el acento en la diversidad de las culturas y de las instituciones, en la importancia de las actividades sensibles y profanas de los hombres. A Tucídides le corresponderá desarrollar esta visión "laica": la *Historia de la guerra del Peloponeso* introduce una concepción integralmente racionalista de los modos de comportamiento, que pone de lado toda trascendencia y busca sólo en la naturaleza humana la explicación de los sucesos.

Paralelamente a esta transformación de la "ciencia", del arte dramático y de la narración histórica, se efectúa un cambio no menos importante en el campo propiamente teórico. En la obra de Heráclito y de Parménides la palabra, que reúne y que revela, se interroga acerca de su estatuto; Anaxágoras descubre, en contra de las investigaciones físicas, el espíritu como principio. Y pronto en las plazas, en Atenas, irán a establecerse hombres de lenguaje sonoro que tienen la pretensión de enseñar a todos el arte del discurso y de la controversia...

El siglo v, el de Pericles, es la época de los hombres ilustres de Grecia. En medio de los desórdenes y las violencias se instituye un orden nuevo en el cual el hombre calculador desearía ser independiente, pleno de mesura, bello y virtuoso y ocupar el puesto justo entre los dioses y el animal. Ahora esta civilización que produce obras maestras se dirige al fin contra los hombres. A fines de siglo la derrota de Atenas, la condena y la muerte de Sócrates, las guerras que recomienzan sin descanso, la desmoralización que se difunde en la ciudad-estado, son manifestaciones de una derrota. La obra de Platón es, ante todo, una meditación acerca de esta derrota. Del mismo modo ella se presenta como una forma de poner en cuestión no sólo a la democracia y a la existencia política en general, sino también a la nueva cultura lanzada impacientemente a la conquista de conocimientos, a la búsqueda de placeres, al deseo de poderío. Como tal ella nos concierne porque aún hoy nos enfrentamos con este viejo problema de hace dos mil cuatrocientos años.

Otra razón nos invita a dedicarnos a esta obra. Platón, quien como veremos da su preciso estatuto teórico a esta actividad que es *la* filosofía, define también, en el curso de su meditación, *una* filosofía, que tuviera a continuación una considerable influencia doctrinaria. En todas las épocas y en todos los campos de la investigación se encuentran platónicos. ¿Qué nos aconseja entonces, el autor del *Fedón*? Desconfiar de la percepción, de los impulsos, de los afectos, de los caprichos del cuerpo; no considerar a la violencia como una solución duradera a los problemas de las relaciones entre los hombres; no confundirlo todo y en particular, no estimar como bueno todo placer y como malo todo sufrimiento; no juzgar que el que manda y que goza posee la verdad; pensar que, tal vez, en lo íntimo de lo que ahora sentimos se delinea otro universo, aquél de la satisfacción auténtica y duradera. Nada diferente, se podrá decir, de lo que aconsejan, desde hace largo tiempo, las religiones de la elevación espiritual. En realidad, todo. Aquéllas, en efecto, recomiendan las más de las veces el retiro del mundo o indican una experiencia de tipo místico, en contradicción siempre, de un modo u otro, con la experiencia mundana. El espiritualismo o, si se prefiere, el idealismo platónico es de orientación bien diferente, en especial por dos razones. La primera es que la experiencia filosófica propuesta por Platón, si bien exige una subversión de la entera existencia, de ninguna manera está en ruptura con la experiencia cotidiana: aquélla contesta a esta última desde lo interior, por así decirlo. Es por la reflexión acerca de las figuras sensibles que el jovencito del *Menón* "recuerda" las Ideas y descubre una verdad geométrica; es de este modo que Alcibíades, como lo atestigua su admirable declaración del *Simposio* ha aprendido, mediante el amor carnal que nutría por Sócrates, a amar el alma y la actividad cognoscitiva como tal. La segunda razón, ligada a la primera, es que Platón no invoca una revelación externa o interna. Él prepara el camino: es pedagogo; toma al hombre sumergido en los deseos, y de la mano lo conduce pacientemente, con ironía crítica, hasta la reflexión y la independencia.

Establece así de una vez por todas, que el materialismo (o el realismo) más intransigente deberá siempre confrontarse con el hecho de que, en la medida en que el hombre piensa y expresa su pensamiento, el saber que él enuncia nunca puede ser reducido a un simple resumen de la experiencia individual y tomada en el estado natural; que hablar significa distanciarse de lo que se siente; que entre el orden empírico y el de la reflexión se abre el abismo del rechazo; que pensar no es sentir sino intentar construir conceptos.

Por esta razón trataremos de demostrar que la verdad del espiritualismo platónico consiste menos en la apelación a las fuerzas nobles del alma que en la referencia a este mundo de esencias, de "realidades ideales", que surgen en el vacío de la experiencia sensible, como juez y como medida.

La "filosofía" como ciencia

En resumen, el idealismo platónico fue, por así decirlo, la doctrina más adecuada a la filosofía que definía por primera vez en la historia del pensamiento, el propio campo, el propio objetivo y el propio método. Para que lo que sigue pueda ser comprendido correctamente, en este punto debemos hacer dos aclaraciones. Trataremos de demostrar que el platonismo es la filosofía original, en el estricto sentido del término filosofía. Ello no significa que pensemos que *antes* y en *otra parte* no existiera reflexión ni pensamiento. Sería demasiado concederle a la filosofía el creer que ella es la misma cosa que el pensamiento y la reflexión. Los chinos, los egipcios, los aztecas, han pensado; antes de Platón en el área cultural mediterránea se ha pensado (¿no acabamos de evocar, limitándonos al aspecto teórico, las investigaciones de los "físicos" y de los médicos, los relatos de los historiadores, los textos de Heráclito, de Parménides, de Anaxágoras?). Pero significaría exponerse a graves errores no comprender que la filosofía es, en la esfera de las culturas mundiales, un género determinado, cuya gestación ha sido lenta, que tiene su fecha y lugar de nacimiento y, probablemente, su fecha y lugar de deceso. De este género cultural, que, repetimos, tiene su propio campo de expansión delimitado y sus propias reglas, intentaremos establecer que Platón fue el "inventor" y, consiguientemente, que desde entonces en adelante toda filosofía que se considere tal es, bien o mal, platónica. Por cierto, cada cual es libre le entender la palabra *filosofía* como significativa de todo tipo de concepción del mundo, ya sea que la misma se refleje o no. Pero quien elija este fácil camino se verá en problemas cuando deba explicar por qué los escritores que, incontestablemente, pensaban (por ejemplo, San Bernardo, Pascal, Marx, Nietzsche), atacaron tan vivamente a la filosofía como tal. Aquél que prefiere el camino que nosotros indicamos verá, por el contrario, el "hilo rojo" que va de Platón a Hegel pasando, entre otros, por Aristóteles, San Agustín, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume y Kant. La segunda aclaración —no menos importante que la primera— que debemos hacer, es ésta: nos esforzaremos por demostrar que el diálogo platónico, en sus manifestaciones sucesivas, ha sido el modo necesario de presentación de la filosofía original. Ello no significa que la invención de la filosofía fuera obligatoria. La humanidad habría podido muy bien prescindir de este tipo de expresión cultural. Algunas civilizaciones, como la india y la china, aun hace poco tiempo, la redujeron al mínimo. Así como África, hasta el colonialismo, prescindió de la más agresiva de las religiones reveladas, el cristianismo.

Se da ahora el hecho de que, en una pequeña península de la cuenca mediterránea,

una determinada situación fue creada por el juego de los hombres y de las circunstancias. Esta coyuntura tomó en Atenas un aspecto particular, tan particular que llegaba a restringir el campo de las respuestas posibles. Entre éstas se perfilaba la respuesta platónica, es decir, la respuesta filosófica, luego de que los políticos, los poetas, los hombres píos, las personas de buen sentido, los "sapientes", hubieron fracasado. Esta respuesta debe haber tenido un significado importante, dado que hoy la recogemos nosotros. No conocemos prácticamente a Anito, el principal acusador de Sócrates, ni a Dionisio de Siracusa, el jefe de Estado que comprendiera la filosofía sólo a través de Platón. Platón no era necesario: se ha convertido en necesario.

¿Por qué? Porque su obra definió, junto con la filosofía, a la *razón*. La razón se ha transformado ahora en racionalidad; ha sufrido innumerables cambios, ha pasado por la prueba de la teología, de la ciencia experimental y física, del tribunal de la historia. Hoy, ella es real: la civilización industrial en su conjunto, a pesar de sus errores, sus incoherencias, es como una gigantesca realización de la racionalidad integral. Y es Platón el filósofo que puso en evidencia aquellos mismos criterios de racionalidad que organizan nuestra vida y nuestra muerte. Las transformaciones, en esencia, no han cambiado nada en este aspecto. La razón platónica se ha enriquecido, ha sido criticada, ha pasado por múltiples compromisos, pero conservó su naturaleza profunda.

Pensamos que el orden industrial, ya extendido a todo el mundo, es la puesta en obra del sueño platónico. Ahora, a menudo, este orden ya no sabe qué desea, sobre qué se basa. Invoca a la racionalidad como a su criterio teórico y a su valor práctico supremos, pero ha perdido su significado. Platón sabía, indudablemente, lo que ello significaba: para imponer la razón, la filosofía, debía polemizar contra los otros y contra sí mismo. Probablemente, el regreso al "inventor" será de gran ventaja.

Volvernos a él significa, para nosotros, tratar de ver más claro.

El joven Platón: la política

"Cuando era joven, tuve una experiencia similar a la de muchos otros: pensaba dedicarme a la vida política apenas me hubiera convertido en amo de mí mismo. Entonces me ocurrió que en la ciudad pasó esto: el gobierno, atacado por muchos, pasó a otras manos, y cincuenta y un ciudadanos se convirtieron en gobernantes del estado. Once fueron puestos a la cabeza del centro urbano, diez a la cabeza del Pireo, todos con la misión de supervisar el mercado y de ocuparse de la administración y, por sobre ellos, treinta magistrados con plenos poderes. Entre ellos se hallaban algunos familiares y conocidos míos, que pronto me invitaron a tomar parte en la vida pública, como actividad digna de mí. Yo creía verdaderamente (y no hay nada de extraño, siendo joven como lo era) que purificarían la ciudad de la injusticia, llevándola a una vida justa, y por ello observaba atentamente qué hacían. Comprendí así que en poco tiempo hicieron lucir como oro al gobierno precedente: entre otras cosas, un día mandaron, junto con algunos otros, a Sócrates, un amigo mío más viejo que yo, un hombre al que no dudo en considerar el más justo de su tiempo, a arrestar a un ciudadano para hacerlo morir, tratando de esta manera de convertir a Sócrates en cómplice de ellos, lo deseara o no; pero él no obedeció, y prefirió correr algún riesgo antes que hacerse cómplice de tales despropósitos. Entonces yo, al ver todo esto, y aun otros despropósitos igualmente graves, me sentí indignado y me retraje de los males de aquel tiempo. Poco después cayó el gobierno de los Treinta y aquel régimen fue abatido. Y nuevamente sentí, si bien con menor intensidad, el deseo de dedicarme a la vida política. También entonces, en aquella perturbación, ocurrieron muchas cosas como para afligirse, como es natural, pero no hay que asombrarse de que en una revolución las venganzas fueran mayores. Sin embargo, es preciso reconocer que los hombres que regresaron estaban llenos de moderación. Pero luego ocurrió que algunos poderosos intentaron un proceso a aquel amigo mío, a Sócrates, acusándolo de un delito abominable, el más ajeno a su ánimo: lo acusaron de impiedad, y fue condenado, y lo mataron, a él que no había deseado participar en la impía detención de un amigo de los exiliados de entonces, cuando ellos sufrían fuera de la patria. Al ver esto y al observar a los hombres que entonces se dedicaban a la vida política, y las leyes y las costumbres, cuanto más los examinaba y avanzaba en la edad, tanto más me parecía difícil participar en la administración del estado y continuar siendo honesto. No era posible hacer nada sin amigos y compañeros fieles, y por otra parte era difícil encontrarlos entre los ciudadanos de aquel tiempo, porque las costumbres y los usos de nuestros padres habían desaparecido de la ciudad, y era imposible hallar otros nuevos con facilidad.

Las leyes y las costumbres se corrompían y se disolvían en modo extraordinario, por lo que yo, que una vez tenía gran deseo de participar en la vida pública, al observar estas cosas y al ver que todo estaba completamente trastornado, terminé por asustarme de ello. Continuaba contemplando la posibilidad de que pudiera haber un mejoramiento y, sobre todo, la mejora del gobierno del estado, pero para actuar esperaba siempre el momento oportuno, hasta que por fin comprendí que todas las ciudades estaban mal gobernadas, porque sus leyes no podían ser saneadas sin una maravillosa preparación conjunta con una buena fortuna, y fui obligado a decir que sólo la recta filosofía permite ver la justicia en los asuntos públicos y en aquellos privados, y a elogiar sólo a ella. Vi entonces que nunca terminarían las desventuras de las generaciones humanas, a menos que el poder público estuviera en manos de hombres verdadera y puramente filósofos, o que los jefes políticos de las ciudades se convirtieran, por alguna suerte divina, en verdaderos filósofos." (*Cartas*, VII.)

Aquí vemos, entonces, cuál es el suceso que decide al joven Platón a volver sus espaldas a la vida política para consagrarse a la "recta filosofía". No es el único hecho, en verdad, porque el texto antes citado menciona otros que manifiestan la decadencia de Atenas. Sócrates ha perecido, víctima de la injusticia. Otros tres hombres, de vida ejemplar en diversos aspectos, también han perecido, por haber sido ineluctablemente constreñidos a ser injustos: el trágico destino de ellos es como lo inverso del destino de Sócrates. Todos ellos son el signo de una decadencia tan profunda que exige una orientación espiritual radicalmente nueva. Entre los familiares de Sócrates, conocidos por Platón durante su adolescencia, está Alcibíades. De noble familia, ha recibido una excelente educación: brilla en el estadio y en la palestra, es bello, su palabra seduce a la multitud, es un buen estratega que se arriesga personalmente en el campo de batalla y que sabe mandar a los hombres. Los atenienses creen haber hallado al jefe que la ciudad de Palas espera desde la muerte de Pericles. En breve tiempo la asamblea le asigna importantes responsabilidades, pero también rápidamente, el hombre se corrompe, preso en el torbellino de la demagogia. Acusado de impiedad —¿justa o injustamente?— en el momento en que el pueblo acababa de elegirlo para dirigir una decisiva operación militar, prefiere sustraerse a los tribunales de la propia ciudad. Se refugia en Esparta, que está en guerra contra Atenas, traiciona y continúa traicionando, hasta que muere asesinado en circunstancias oscuras.

Platón tiene dos tíos, Cármides y Critias. También este último es un "intelectual" y un brillante hombre político. Dotado de un espíritu agudo, que distingue la nueva educación floreciente en el Atica (en algunos fragmentos de los poemas suyos que nos han llegado ataca con vivacidad al carácter sacro de las leyes y la existencia de los dioses), no cree que el régimen democrático pueda salvar a la ciudad: conspira y, aprovechándose de la ocupación espartana de Atenas y del Pireo a continuación de la derrota del 404, fomenta un golpe de estado e instaura el poder de aquellos que fueron llamados los Treinta Tiranos. Ellos debían restablecer el orden: en cambio, sólo organizan su provecho personal y saquean la ciudad. Entonces el pueblo se

encoleriza y Critias, cuya cultura y penetrante inteligencia Platón ha podido apreciar, es matado también como Alcibíades, luego de haberse traicionado a sí mismo durante una revuelta. La desmoralización, como lo demuestran estos dos últimos ejemplos, toca su punto máximo. No es nutriendo la esperanza, como hace Tucídides, de que el azar pueda hacer nacer otro Pericles (hacia quien Platón no sentía ninguna estima) ni tampoco dedicándose a la actividad política, como se puede pensar en remediar esta desastrosa situación. El verdadero camino ha sido indicado por Sócrates que, si bien no "logró" hacer mejor, al preferir sufrir la injusticia antes que cometerla, denunciando la estupidez de la violencia con su muerte serena, definió la actitud inicial que torna concebible la constitución de la recta filosofía. ¿Cuál fue, resumiéndola esquemáticamente, la contestación introducida por el "hombrecito charlatán"? Atenas, en guerra, vive el mayor desorden intelectual y social. La democracia, triunfante del 450 al 430, ha elegido el camino de la novedad: mientras en su gran mayoría los otros Estados griegos conservan la tradición —bajo la hégida de la antigua Esparta—, Atenas se lanza a una política de conquista, se forja un imperio del que extrae relevantes tributos, incrementa sus actividades comerciales, desarrolla su propia civilización urbana, recorre intrépidamente los mares y no cesa de agitarse y de inventar en todos los campos. El Atica pasa a ser un lugar de encuentro adonde afluyen los extranjeros y florece libremente el pensamiento. El régimen democrático tiene necesidad, por su misma naturaleza, de un nuevo modo de educación. ¿Cuál era efectivamente el modo de educación tradicional? Se enseñaba a los jóvenes a ser bravos caballeros, hombres píos, respetuosos de los dioses y de la memoria de los antepasados. Esto ya no es suficiente: ahora *es necesario saber hablar.*

La palabra se ha convertido en "la técnica de las técnicas", que le permite a cada uno, en la asamblea o en los procesos, hacer valer su propio punto de vista; gracias a ella el ciudadano puede hacer valer su rango y su independencia e imponerse en la ciudad.

Aristóteles llamará burlonamente a la nueva enseñanza la civilización de la lengua. La afluencia en las escuelas que se abren, pagas, dirigidas por metecos, es considerable. Los más ilustres entre estos maestros, Gorgias, Protágoras, Pródico, Hipias, Archidamos, no tienen otro programa que el de enseñar a sus alumnos a hablar correctamente de todo y de cualquier cosa y a defender persuasivamente todas las causas. Aparentemente, esta enseñanza carece de contenido: sólo impone un vago e ingenioso enciclopedismo. En realidad, provoca un importante cambio. Ante todo con su misma existencia, en la medida en que define, *volens nolens,* un campo que la tradición se prohibía, el de la "libre palabra"; pero también por su contenido. Estos profesores de retórica —estos *sofistas,* como son llamados— no pueden dejar de poner de relieve los principios en que se basa el régimen del que derivan su influencia; para no contradecirse, deben reconocer que cada uno tiene, potencialmente, una capacidad política y jurídica, que la ley no tiene carácter sacro sino que la misma es la resultante de convenciones que los ciudadanos establecen entre sí y como consecuencia, su eficacia es puramente humana. Analizaremos junto con la contestación socrática las consecuencias de tal toma de posición.

Sin embargo, frente a la oleada democrática la tradición resiste y hasta se refuerza, cuando se manifiesta, en el conflicto con Esparta, la debilidad interna del régimen. La actitud de Aristófanes atestigua esta oposición tanto más resuelta (explotada por políticos como Critias). A pesar de las tentativas de los demócratas moderados, Nicias entre ellos, el conflicto se agrava: las dificultades internas y externas de Atenas provocan corrientes de opinión cada vez más desordenadas, mientras el pueblo ora se abandona a los más locos sueños de dominio, ora se repliega cómodamente sobre el propio pasado.

La función de Sócrates

En medio de esta agitación, que produce al mismo tiempo tonterías y obras maestras, se mueve y habla Sócrates. Primero parece un sofista, porque habla de todo y de cualquier cosa. Pero no abre una escuela ni dicta clases. No enseña: lo que él dice lo enuncia conversando por placer, sin solicitar pago alguno y sin exigir que se lo escuche. Es un "charlatán": habla por hablar; y la juventud se muestra muy interesada en sus discursos. ¿Por qué entonces, dado que no tiene ningún interés personal en hacerlo, habla?

A esta pregunta responde la autodefensa de Sócrates durante la primera parte de su proceso, consignada por Platón en la *Apología.* El caso es de origen divino. Una vez, un amigo de Sócrates, Querefonte, se aventuró a consultar el oráculo de Delfos y le preguntó si existía un hombre más sabio que Sócrates: el dios respondió que no había ninguno. Esta declaración puso a Sócrates en el más grande embarazo: "¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué esconde bajo el enigma? Porque yo, por mí mismo, no tengo conciencia de ser sabio, ni poco ni mucho. Entonces, ¿qué quiere decir el dios cuando dice que soy el más sabio de los los hombres? Por cierto que no miente, puesto que no puede mentir" (*Apología*). Decidió entonces poner a prueba al oráculo. Ante todo, se hizo informar por un hombre político, o sea, uno de aquellos hombres que ejercitan la profesión de guiar a sus semejantes. Al salir de esta conversación, así debió Sócrates concluir consigo mismo: "En verdad, yo era más sabio que este hombre: en este sentido, de que tanto uno como otro de nosotros dos podía ser que no supiéramos nada ni de bueno ni de bello; pero él creía saber y no sabía; yo, en cambio, como no sabía, tampoco creía saber; y me pareció, en fin, que por una pequeña cosa yo era más sabio que él, y es que lo que yo no sé tampoco creo saberlo." (*Apología.*).

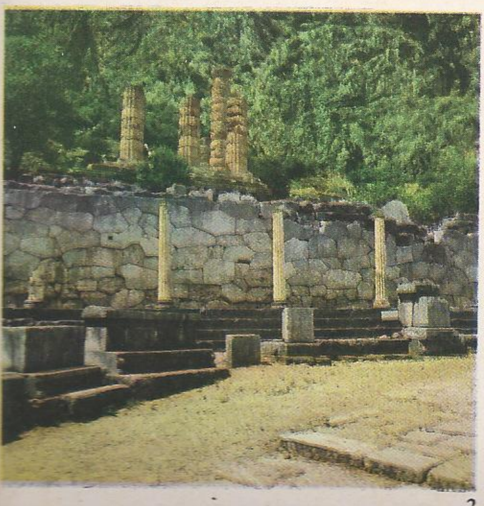
Las experiencias con los poetas lo conducen a una convicción análoga, ya que éstos "no eran poetas por alguna sapiencia, sino por no sé qué natural disposición e inspiración, como los adivinos y los vaticinadores; los cuales, en efecto, dicen muchas cosas bellas, pero no saben nada de lo que dicen" (*Apología*). En cuanto a los artesanos, que poseen un saber especializado, se equivocan cuando, por el hecho de ejercitar su oficio a la perfección, creen ser sapientísimos también en todo el resto.

Sócrates debe convencerse de que el dios ha dicho la verdad; él es verdaderamente el más sabio de los hombres. Sin embargo, ni siquiera puede negar la evidencia de lo que prueba —el hecho de no ser sabio—. Entonces, el oráculo debe ser interpretado: lo que ha querido decir es que "poco o nada vale la sapiencia humana", pero sobre todo ha deseado fijar la misión de Sócrates, que es la de buscar al hombre sabio por doquier y, si éste no existe, denunciar la falsa sabiduría. Sócrates se ha sometido: no nos sorprendamos entonces al verlo hacer preguntas a todos, descuidar sus propios asuntos y no ocuparse de política. Él tiene mejor cosa que hacer si desea ayudar a los propios conciudadanos: su tarea consiste en asistir al parto de sus almas, como las parteras hacen con el cuerpo de las mujeres. En lo que le concierne, él no procrea nada: "Ya que también yo soy estéril... de sapiencia; y el reproche que ya tantos me han hecho, que interrogo a los otros pero que nunca manifiesto mi pensamiento acerca de ninguna cuestión, ignorante como soy, es un acertado reproche" (*Teeteto*). Guiado por un demonio, Sócrates se comporta como un torpedo, despertando las conciencias adormecidas en el plácido sueño de los preconceptos: este comportamiento, y no podía ser de otra forma, hace que todos lo detesten, ya que se dirige a todos los estratos sociales para contestarles, indiferentemente, todas sus certezas adquiridas. Por otra parte, basta considerar la profesión de aquellos que lo han acusado para asegurarnos de que no ha dejado en paz a nadie: están Anito, que representa a los políticos; Meleto, por los poetas y los adivinos; Licón, por los oradores y los profesores de retórica. El proceso es una reacción de la cultura adquirida contra un pensamiento que rechaza todo lo adquirido, ya sea de antigua o de reciente data.

La misma formulación del acto de acusa-

1

1, 2. El tesoro y el pórtico de los atenienses en el Santuario de Apolo en Delfos (Malvisi).



2

1

1. *Página de un manuscrito griego de* Las Leyes. *Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Plut. 80.17* (G. B. Pineider).

En la página 39:

1. *Grupo de filósofos, la denominada "escuela de Platón". Mosaico proveniente de Torre Annunziata. Nápoles. Museo Arqueológico* (Scala).

ción ("Sócrates, dice, es reo de corromper a los jóvenes; de no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce, y también de practicar cultos religiosos nuevos y diferentes". *Apología*), las imputaciones que desde hace tiempo se le dirigen (dedicarse a investigaciones físicas que desmienten las ideas religiosas, distraer a los jóvenes de sus deberes familiares y cívicos), demuestran claramente que el caso ha sido totalmente organizado y que une provisoriamente a hombres que ni hablan del mismo modo ni tienen los mismos intereses. Es como si en todo ello la tradición popular y la cultura nueva de los retóricos y de los sofistas hubieran formado una alianza.

¿Por qué este odio? Que, por otra parte, no es nuevo: más de veinte años antes, Aristófanes, en *Las nubes*, incitaba al incendio del lugar de trabajo de Sócrates y al asesinato de quien lo ocupaba. Sólo que, haciendo también una imperdonable confusión, ponía su pensamiento en los apasionados de la "nueva educación". ¿Debemos considerar este odio como una reacción contra los "intelectuales" de todo tipo, a los que se hacía responsables de las derrotas militares, actitud por cierto más cómoda que la que consiste en acusar a los mismos militares y de la que las épocas ulteriores proporcionaron innumerables ejemplos? Parece ser que los hechos fueron mucho más graves y significativos.

Aquellos que ocupan los puestos de responsabilidad saben que Sócrates es efectivamen un torpedo, y la juventud y el pueblo lo presienten, la primera en modo positivo y el segundo negativamente. Para evitar que Sócrates ponga todo en discusión, sólo resta hacer una cosa: matarlo, o por lo menos, constreñirlo al exilio, lo que le quitaría todo crédito. Si los jóvenes lo aman, aquellos que han llegado y están satisfechos lo odian porque *niega*. Por cierto no es él el primero en mostrar un "ánimo fuerte": existen muchos entre los sofistas que no tienen inconveniente en perturbar las costumbres mentales; sin embargo, es por el *método* que la misma instaura que la negatividad de Sócrates asume forma y peso particulares. Los sofistas no han hecho más que reemplazar la falsa redondez de la tradición por las sutilezas de su seudoenciclopedismo. El procedimiento de Sócrates es distinto. En los diálogos, que habitualmente son denominados socráticos, Platón ha deseado comunicar el contenido vivo de la enseñanza del propio maestro, reencontrar la potencia de su ironía: nos lo muestra hablando de lógica o de estética con Hipias, de Homero con Ion, de la sofística con Protágoras, de la virtud política con Alcibíades, Gorgias, Polo y Calicles (un personaje probablemente simbólico), de la amistad con Lisias, del amor por los dioses con Eutrifón, de la virtud militar con Laques y Nicias, del oratorio oficial con Menexeno, de la búsqueda de la

sapiencia con Menón, de la discusión intelectual con Eutidemo, del lenguaje con Cratilo... La conclusión de estos diálogos es generalmente negativa. Parece como que las dos partes salen perdedoras del encuentro: el hombre seguro de sí mismo, que entraba en la conversación con sus propias respuestas, o con preguntas de las que estaba convencido de que conocía las respuestas, ya prontas, y que parecía condescender al encuentro, sale destrozado, irritado y decidido, caso entre los menos frecuentes, a reflexionar con más atención en el futuro, o bien a tomar en broma o a detestar al irónico que ha destruido sus opiniones en modo tan preciso. Ni siquiera Sócrates parece ganar mucho: el hecho es que ha desarrollado la única tarea que le interesa, y para cuya realización sostiene haber sido llamado. No ha opuesto, a la manera de un sofista a la moda, una opinión a una opinión diversa: ha demostrado la inanidad de toda actitud mental, de toda conducta fundada en la opinión; ha puesto en evidencia el vacío de la *opinión*, reduciendo a esta última a lo que ella no sabe que es, a la expresión del interés de la pasión, del capricho.

La función de los "sofistas"

Dediquémonos a examinar todo ello con mayor precisión, dado que es sobre este terreno que se elevará el edificio de la filosofía en cuanto género cultural específico. Tomemos el diálogo intitulado *Laques*. Ciertamente, habríamos podido elegir un diálogo más "interesante" y en el cual se abordaran cuestiones más importantes: el *Gorgias*, entre otros, que toma como objeto la retórica y su enseñanza, o el *Protágoras*, que trata de la validez y los límites del conocimiento. Sin embargo, estos textos nos parecen demasiado platónicos. El *Laques*, en su simplicidad, es como el grado cero del diálogo socrático. La situación es la siguiente: dos "burgueses" de Atenas, hombres que se han hecho por sí mismos, se preocupan por la educación de los hijos: ahora se da el hecho de que ha llegado un maestro de esgrima de brillante reputación, el cual abre una escuela. Los dos padres de familia se preguntan si deben mandar a sus muchachos, pero no se sienten lo suficientemente calificados como para tomar una decisión: solicitan, entonces, la opinión de los dos "especialistas", Laques y Nicias, amigos de ellos y renombrados estrategas que en numerosas ocasiones ejercitaron el mando. El primero, que se ha formado en el campo de batalla, carece de cultura; el segundo, en cambio, ha frecuentado a los sofistas y también entiende de política. Sócrates, que está presente, es invitado a participar en el debate, y ello por tres motivos: ha conocido bien al abuelo de uno de los jóvenes, Laques testimonia su calidad de combatiente porque lo tuvo a sus órdenes y, por último, no es mala idea que esté presente un hombre como él cuando se trata de los jóvenes, que tienen en gran consideración su parecer.

El debate se inicia: ¿Conviene impartirles o no conviene impartirles lecciones de esgrima a los jóvenes? Los dos "especialistas" toman sucesivamente la palabra: Nicias demuestra, con una argumentación plena de brío, que tal enseñanza sólo puede ser provechosa, sea como ejercicio del cuerpo o para la formación moral; Laques opone "hechos" a esta demostración, declarando que, en su opinión, el adiestramiento abstracto no sirve y que el único lugar donde se aprende a combatir es en el campo de batalla mismo. Son dos modos de pensar, dos posiciones opuestas y que se anulan recíprocamente. ¿Cómo elegir, entonces? Los dos padres de familia se dirigen a Sócrates solicitándole que opte por uno u otro de los partidos, de modo de poner término, con su voto, al escrutinio.

Entonces Sócrates plantea algunas condiciones para su propia participación. Ante todo puntualiza que no se trata, en un caso tan grave, de proceder "democráticamente": si se debe elegir, es preciso hacerlo con conocimiento de causa, y la técnica que se ha adoptado hasta ahora es mala. Nicias y Laques no entablaron efectivamente un diálogo, sino que han yuxtapuesto monólogos: si se desea avanzar, es necesario construir una verdadera discusión, es decir, plantear cuestiones precisas para obtener respuestas adecuadas, y no hacer una colección de respuestas sin preguntas. Sócrates solicita que se le acuerde esta función interrogativa.

Sus interlocutores aceptan de buen grado. Desde el momento en que Sócrates tiene toda la libertad para conducir el debate, cambia *el sentido* del mismo. Aplica su método, que consiste en definir rigurosamente *de qué cosa* se habla. Al vago problema de si conviene tomar lecciones de esgrima, lo reemplaza por una cuestión más profunda: ¿qué se espera de la enseñanza del arte de las armas? Justamente esta pregunta remite a una interrogación aún más radical. Si es cierto que el fin de tales lecciones es el aprendizaje del coraje (cosa que Nicias y Laques están fácilmente dispuestos a reconocer), resulta entonces claro que la pregunta gracias a la cual será posible resolver el problema inicial es la siguiente: ¿qué es el coraje? El diálogo se ha ido transformando lentamente: la ironía socrática lo ha transportado de la esfera empírica, donde se empantanaba y donde sólo podían tener expresión las preferencias contingentes, a la de la *esencia*, donde se debe elaborar un saber. Los dos estrategas muy pronto se convencen de este compromiso intelectual: cuando Sócrates llega a preguntar qué cosa es el coraje, se alegran porque, ¿quién conoce mejor que ellos esta materia? Laques, como de costumbre, evoca "hechos", cita "ejemplos" en confirmación de las sucesivas definiciones que propone. Sócrates no evita fatigas al oponer a éstos "hechos" otros "hechos" en contradicción con estas definiciones, ya que la verdad es tal que ningún "hecho" puede nunca probar nada —concepción que será característica constante del plano filosófico. Nicias es más hábil: sabiendo que tiene que vérselas con un hábil contrincante, construye sus respuestas. Sin embargo, también él debe reconocer, frente a las contradicciones a las que lo constriñe Sócrates, que no sabe qué *es* el coraje. Los dos padres de familia se sienten muy decepcionados y reclaman una solución de parte de quien ha sabido denunciar en modo tan vigoroso los errores y las confusiones.

Pero entonces Sócrates se echa atrás: nunca pretendió saber qué es el coraje; lo que él siempre ha sabido es, al mismo tiempo, que no lo sabía y que tampoco los otros lo sabían. Y da una cita a sus amigos para que vuelvan a discutir ese tema nuevamente...

El *Laques* es un modelo: revela el método socrático y, como tal, define negativamente el punto de partida de la reflexión platónica. En el origen de esta última se halla una situación en la cual triunfa la violencia; los diálogos socráticos constituyen el análisis crítico de la ideología que corresponde a esta situación y que, en cierto modo, ofrece su explicación: ¿Cuál es la posición intelectual de aquellos con los cuales discute Sócrates? Cada uno de ellos tiene la *certeza* y plantea como inmediatamente cierto aquello en lo que cree; del mismo molo rechaza la convicción de los otros. Si reflexiona, no es para colocarse a justa distancia de su propia fe, sino para hallar los ejemplos o los argumentos que la confirman; si entra en una conversación, es para *afirmar*, para *decir*, en un soliloquio que permanece sordo a las afirmaciones de los antagonistas. El hombre de la certeza se cierra en la propia convicción.

Existió una época en la cual la sociedad estaba fuertemente jerarquizada: entonces contaban, en todos los ámbitos, las convicciones de los "bien nacidos" y eran éstas las que guiaban la actividad social. En el interior del nuevo régimen, en el que el poder está "en el medio", toda convicción tiene el *derecho*, no sólo de expresarse, sino de imponerse. Los maestros sofistas enseñan precisamente la técnicas de las declaraciones perentorias, bien nutridas de "hechos" y sutilezas del lenguaje. El hecho es que cuando los ciudadanos se enfrentan con problemas menores, que no comprometen el destino de la polis y de sus habitantes, es siempre posible llegar a los compromisos, permitiendo que cada opinión guíe por una temporada o bien considerando justa la que obtiene la adhesión de la mayoría de los ciudadanos. En los hechos, como lo demuestra la experiencia histórica,

cuando sobrevienen dificultades graves, este género de operaciones carece de eficacia: el compromiso falla y la minoría, siempre segura de sí misma, se rehúsa a unirse a la mayoría en la praxis social y conspira. En verdad, dado que no existe entre estas diversas condiciones otro vínculo posible fuera de su común osadía y de su común antagonismo, dado que no existe más que un criterio contingente que permite extraer la sentencia, la última instancia es la violencia. Será considerada como buena y justa la opinión que sepa imponerse materialmente sin que sea posible resistirla. La fuerza bruta —la del "garrote"— crea la verdad.
Por otra parte, ¿por qué no aceptar una solución similar? Platón demostrará en qué y por qué ella es ilegítima, pero nosotros, que también somos lectores de Tucídides, sabemos muy bien que es su misma ineficacia lo que la invalida. El trágico destino de la ciudad-estado ateniense durante el siglo v lo demuestra claramente.
Al comienzo, inmediatamente después de las guerras persas, cuando Atenas constituyó entorno a sí una alianza, fue sólo para asegurar su propia independencia; luego, poco a poco, comprendió que el mejor medio para salvaguardar la propia independencia consistía en sujetar a los otros, demostrando así la propia fuerza. Pero, el recorrer este camino, jamás se puede parar a tiempo: es preciso demostrar, sin descanso, que se es el más fuerte, y sin descanso, conquistar . . . . Hasta el momento en que se ha conquistado tantos enemigos que inevitablemente se sucumbe bajo sus golpes.

La interpretación platónica

Convengamos, con Platón, en llamar *opinión* (*doxa*) a la ideología del ciego enfrentamiento de los credos políticos y la violencia como criterio permanente: demostrar su estructura contradictoria es la misión principal de los diálogos socráticos, que constituyen la introducción y al mismo tiempo la primera parte del platonismo. En el curso de todas estas discusiones, que versan sobre temas que hemos enumerado y que son muy importantes para los atenienses, se trata de hacer ver que las nociones en torno a las cuales estos últimos creen poder organizar su conducta política, su praxis social y su existencia cotidiana, son *vacías*, vacías de un sentido preciso, y que en el momento en que se las interroga se revelan confusas y contradictorias. La *opinión* se considera coherente, cree poder apoyarse en los "hechos", en las evidencias, en las "verdades fundamentales". La misión divina de Sócrates consiste en salir al encuentro de esta certeza y demostrar, con el mismo gesto, que ella está en el origen de los males que afligen a la ciudad. Esta tarea es inseparable de otra: la denuncia de los nuevos maestros de pensamiento, que no hacen más que adular a la *opinión* y proporcionarle armas más poderosas en cuanto son más pérfidas. Ellos no definen un arte (que reconocería los principios en los que se funda) sino un simple saber hacer algo: "El saber vestir es a la gimnasia como la sofística es a la legislación, y la culinaria es a la medicina como la retórica es a la administración de la justicia" (*Gorgias*). Se los cree innovadores: sólo contribuyen un poco más a la desmoralización de los ciudadanos y añaden a la violencia material otra violencia, violencia "al cuadrado", aquella oculta en la palabra hábilmente engañosa. Su delito es tanto más grande por cuanto deshonra al mismo instrumento de la justicia, la palabra, distrayéndola de su función.

Los irónicos interrogatorios de Sócrates se proponen el fin de restaurar esta función en su integridad: sin embargo, no pueden alcanzarlo más que en la medida en que ponen en evidencia el contenido de la opinión. En realidad, cuando se ha recorrido el entero ciclo de las pruebas negativas administradas por Sócrates, nos hallamos en la misma situación del lector que llega al término de la *Primera Meditación Metafísica* de Descartes: no subsiste ninguna certeza; sólo resta una actividad indefinidamente constante. El no-saber que se conoce como tal ha triunfado sobre el no-saber que se ignora a sí mismo. En cuanto al conocimiento, a esta exigencia que está en el origen de la opinión misma, la misma no aparece más que como un voto irrealizable. Interpretando de este modo la enseñanza del propio maestro (Jenofonte es, en este aspecto, muchos menos preciso y riguroso), Platón establece un principio que será constitutivo, de entonces en adelante, de la reflexión filosófica. Ésta se define ante todo como ruptura crítica, como *rechazo* de la opinión y del sistema lleno de lagunas y contradictorio de las costumbres mentales adquiridas corrientemente.
Sin embargo, en el interior del mismo sistema socrático se impone la obligación de no permanecer en el rechazo. Sócrates afirma, sin ninguna duda, que su propia virtud es la de saber que no sabe nada; pero también dice que la conducta injusta, la del "malo", es fruto de la ignorancia. A este saber que no posee lo invoca como regla. Por no poderlo exponer a sus jueces, para permanecer en la ironía, Sócrates se gana la incomprensión de ellos; al aceptar echarse atrás provoca, por así decirlo, el trágico error de ellos.

Platón no acepta tal vía de salida: es como si, dirigiéndose hacia la recta filosofía, reprochara al hombre admirado entre todos por haberse desesperado demasiado pronto, por haberse complacido en su misión divina —íntegramente negativa— sin advertir que la elaboración de una *ciencia* era posible, gracias al esbozo de una crítica radical que proporcionaba todos los medios. Las ciudades se destruyen recíprocamente, los ciudadanos se laceran entre sí: la opinión comienza a comprender su propia estupidez. Ahora los sofistas no son más que fabricantes de arengas; los poetas se repiten, los adivinos se ridiculizan. Ha llegado el momento de una gran decisión. ¿Pero en qué hechos se apoyará? ¿Se contentará con renovar la reputación, con buscar una vía intermedia (como hará Isócrates) o apelará a la piedad (en el fondo, Jenofonte no hallará otra solución)? La ironía socrática impide tales compromisos o regresiones: exige el sacrificio sereno o el proseguir. Pero, ahora que no subsiste noción sobre la cual basarse, ¿qué queda? En verdad, Sócrates nunca dejó de señalar el camino, aun cuando no lo haya tomado: el fundar el arte del diálogo demostró cuál podría ser la base del saber nuevo. La opinión no dice nada que tenga valor pero *dice; cree tener la obligación de decir*, de legitimar sus intereses y sus pasiones.
El hombre está hecho de tal modo que tiene necesidad de la palabra para estar seguro de su buen derecho a la acción (o también simplemente a la vida). La *opinión* charla y cae en su propio engaño, que es el engaño propio de la humanidad que no se contenta con hacer, sino que desea significar y tratar de rendir cuentas al mismo tiempo. Este es el punto de apoyo: como ciudadano del discurso, el hombre es el animal a convencer. La acción filosófica está situada en este ámbito. El diálogo socrático demostró que el discurso de la *opinión* no puede ser legitimado, que se contradice planteando preguntas a las cuales no sabe responder y dando respuestas cuando ni siquiera tiene la más pálida idea de las preguntas que a éstas corresponden. El diálogo platónico se esforzará por construir, mediante una legitimación positiva esta vez, *el discurso integralmente justificado* que a cada momento del propio desarrollo rinde cuenta del hecho de decir una cosa antes que otra y de decirla en cierto modo y no en otro. La apuesta filosófica —que la cultura recogiera bajo múltiples modalidades— está abierta. Planteado con precisión, el problema es el siguiente: ¿Es posible la construcción de un discurso capaz de satisfacer a cada individuo en buena fe y permitirle responder eficazmente a las ceustiones teóricas y prácticas que se le plantean? ¿Existe un discurso (como ciencia) universal? ¿Se puede superar la variabilidad de las preferencias y de los intereses?
A todo esto la obra platónica, con la constitución de una experiencia teórica que es la misma filosofía original, responde en manera positiva.

La dialéctica "para" la filosofía

El impulso inicial del plan platónico consiste en tomar al hombre en el engaño de la palabra, obligarlo a admitir que esta última no es el simple reflejo del interés, de la posición y del capricho, convencerlo



1

de que hablar significa hacer la experiencia de una realidad que supera el propio estatuto empírico, construir el sistema de enunciaciones irrecusables al cual todo individuo de buena fe no puede negarse a adherir, construir, para decirlo en pocas palabras, un saber que sea reconocido como juez de todas las opiniones y por ende como guía de todas las experiencias. Es preciso edificar, sobre la dialéctica de reputación de Sócrates (y con las mismas bases), una sophia, una ciencia que sea al mismo tiempo una sabiduría.

La alternativa de la que parte la filosofía original —en el sentido antes definido— es clara: o bien el hombre acepta el juego indefinido de la violencia y el reino de la injusticia cometida o sufrida, o busca, ejercitando lo que lo especifica entre los otros animales, el *logos* (término que en griego clásico significa al mismo tiempo *palabra de sentido definido*, *discurso* y *razón*), o sea el medio para pacificar su propia existencia.

Sin embargo, esta alternativa debe ser convertida en auténtica. En el mismo período histórico, la filosofía no es por cierto el primer modo cultural que se opone a los desórdenes y a la inconstancia de la opinión (y a los maestros de adulación que los utilizan): existía una tradición religiosa y moral expresada por los poetas y los autores dramáticos, los trabajos de los "físicos" y de los "médicos", las múltiples sectas más o menos esotéricas y aquellos misteriosos discípulos de Pitágoras con los que parece ser que Platón tuvo contactos, y también los pensadores, como Heráclito, Parménides, Anaxágoras. La "recta filosofía" debe ser construida *con* y *contra* estos modos de pensar: *con*, porque sería absurdo no reconocer el aporte teórico de los mismos, y *contra*, ya que sería igualmente absurdo no constatar su ineficacia.

A partir de este momento, la decisión filosófica debe extenderse a diversos niveles, luchando contra las ambigüedades del sentido común, su principal adversario, y contra los "sutiles" retóricos y sofistas que lo utilizan en forma corriente, pero también entrando en conflicto con toda realidad cultural que no entre en la óptica de la "recta", es decir, de la "estricta" filosofía, o sea de la nueva y sorprendente disciplina que, en el diálogo y mediante el diálogo, trata de determinar qué puede esperar el hombre que habla, mientras la palabra lo promueve al rango de animal *imperial* —los aristotélicos dirán racional—, dentro del estatuto cósmico radicalmente limitado de la *animalidad misma* (el destino del hombre es puesto en juego, precisará Aristóteles, en la ambigüedad de lo "sublunar").

¿A qué independencia (*autarkeia*) puede aspirar el hombre libre, el hombre que vive como ciudadano? ¿Cuál saber y dominio de su conducta puede reivindicar? ¿Debe, por fuerza, abandonarse a las leyes y a la praxis de la ciudad que lo ha visto nacer? ¿No existe otra posibilidad de elección que aquella entre el conformismo (una adhesión a los caprichos sucesivos y contradictorios de la mayoría) y la revuelta, que le daría honor pero no lo pondría aparte y en tal modo lo descalificaría? ¿Es efectivamente practicable una tercera vía, aquella del saber que supere al mismo tiempo a la *opinión* y a su negación abstracta, el rechazo puro y simple de la opinión, la ironía? Platón nos da la prueba de que lo es. Esta prueba es teórica, ya que sólo se remite a la naturaleza misma del discurso humano, y también empírica, ya que sería muy extraño que esta naturaleza no se manifestara en las oscuridades y en los contratiempos de la experiencia cotidiana.

El Simposio

La dialéctica ascendente —como se suele denominar al movimiento con que el ánimo se separa lentamente de la opinión para acceder a la ciencia— no es sólo de orden lógico. De ella resulta, es cierto, una nueva lógica, pero cuya constitución exige un cambio de la entera existencia. Es preciso transformar el cuerpo mismo, la afectividad, es preciso modificar la organización social (o, por lo menos, en un primer momento, considerarla en modo diverso), es preciso interrogar a la experiencia en modo diverso.

Existen tres datos empíricos, entre los más importantes, gracias a los cuales cada uno, mientras cumpla hasta el fin la propia experiencia, puede superar su propio estatuto de ser que desea y que sufre.

La experiencia de la belleza, la del amor y la de la muerte son tales que revelan, si se las sabe seguir, esta otra esfera y este diverso mundo que constituyen el lugar apropiado del discurso filosófico. El *Fedro*, el *Simposio* y el *Fedón* son *invitaciones* antes que diálogos dialécticos destinados a *probar* la perennidad de lo bello o la inmortalidad del alma. Bajo este aspecto el *Simposio* es particularmente significativo. Se trata de una reunión de intelectuales, cuyo tono sube rápidamente. Se ha decidido discutir el tema del amor: luego de los refinados discursos de los elaboradores de bellas frases, Fedro, Pausanias, Eurísimaco, que aprovechan la ocasión para hablar de todo, desde la organización de los Estados al orden celeste, toma la palabra Aristófanes, oponiendo a las sentencias y a las ejercitaciones retóricas sus bufonadas de poeta cómico. Con su tono burlesco y su originalidad, el mito que inventa demuestra el verdadero significado tanto de los discursos que se han pronunciado como del que pronunciará Agatón: una armónica combinación de sonoridades, un rumor convencional. Finalmente, la palabra es dada a la filosofía, o sea a Sócrates. También él refiere un mito: el del origen del amor. El amor ha nacido del encuentro, en los jardines de los dioses, durante un banquete en celebración del nacimiento de Afrodita, de Ingenio, hijo de Sagacidad, y de Pobreza: sus padres no son inmortales pero él está bajo los auspicios de las divinidades; calcula e inventa como el padre, busca y pide como la madre, está en la incertidumbre pero siempre lleno de esperanza, es pobre pero tiene conciencia de su propia privación. Como el filósofo, el enamorado sufre dolorosamente por su estado presente, pero se esfuerza por superarlo dirigiéndose a la belleza y a la inmortalidad.

La parábola es clara: en la cavidad del deseo carnal y de sus caprichos se perfila un plan que mira al ideal, como la confidencia de Alcibíades viene a revelarlo. Alcibíades llega, aún más ebrio que los otros, para declarar (él, obsérvese, rico, bello y célebre) el gran amor que siente por Sócrates: narra también que Sócrates no ha querido saber de él y cómo, por el contrario, le enseñó el verdadero significado del impulso erótico. El deseo de un bello cuerpo, si se lo comprende, lleva a desear las formas bellas en general y por ello a amar la belleza por sí misma. El amor es conocimiento y, en el ápice del propio tumulto, presiente el orden existente más allá del caos empírico. En el *Fedón*, la meditación sobre la muerte conduce a la misma conclusión: en la obra de conocimiento ya no nos es dado experimentar nuestra inmortalidad. ¿Cómo podemos entonces temer a la muerte, ya que desde ahora nos hallamos más allá? Así, la propia afectividad comprende la superación de sí misma hacia la serenidad del saber.

La República para un Estado ideal

Sin embargo, es importante consolidar y edificar el saber que se promete de este modo. La única respuesta verdadera a la *opinión* es la construcción de la *ciencia*; el método, que ya hemos definido, consiste en utilizar *positivamente* el arte del diálogo elaborado por Sócrates. En realidad, la puesta en obra del saber es, al mismo tiempo, la prueba de su validez; un diálogo didáctico como la *República* —que es una especie de "manual" para los estudiantes de la Academia—, desarrollará entonces la ciencia determinando contemporáneamente las condiciones de identificación. Se trata de un tipo de producción —que será el modelo de toda producción teórica— que en todos los momentos de su proceso justifica su manifestación. Las características de estilo de los dos interlocutores, Adimanto y Glauco, que podrían aparacer como parte del procedimiento, tienen el profundo objetivo de subrayar el hecho de que la única prueba es la que se proporciona en y mediante el cambio discursivo y la misma real adhesión de todo posible interlocutor: la verdad es la obra y la conclusión del diálogo. El problema que plantea la *República* es el de la esencia de la justicia. Que no se piense en engaños, porque este problema es el problema filosófico por excelencia: se trata

de establecer si es posible definir una condición del hombre en la que el discurso, sustrayéndose a la violencia y a la respuesta violenta que esta última suscita inevitablemente, se torne pacífico y se imponga como juez y guía. Más profundamente, se trata de saber cuál es el tipo de comportamiento —individual, político, "religioso"— que debe asumir el hombre para que se realice el Orden, la razón, o sea la justa correspondencia entre la organización del cosmos, la de la ciudad y la jerarquía del alma. Triple es, entonces, el tema del gran diálogo didáctico: debe determinar contemporáneamente la condición del alma justa, el decreto político que la expresa y la torna posible, y la realidad en que se basan. La naturaleza del alma justa está escrita en caracteres tan pequeños que se torna difícil descifrarla, pero con menor fatiga podemos establecer qué es la ciudad de justicia y, dando su definición, llegar a un razonable paradigma. A partir de ello, el diálogo sobre la justicia tiene como centro la constitución de la "república", la *Calípolis*, el Estado perfecto; y tal constitución tiene el privilegio de determinar las condiciones del correcto comportamiento individual. Hagamos entonces un esfuerzo —por medio del diálogo, o sea el discurso aceptado y que tiene, por consiguiente, una base— para construir la ciudad perfecta, la *Calípolis*, la que corresponde a la misma naturaleza de la "socialidad" característica del hombre. La primera forma que se da, en esta génesis ideal del Estado, es evidentemente la del régimen patriarcal. Del mismo modo está articulado el texto del *Político* —que presenta en una narración mítica "la filosofía de la historia" platónica—: luego de la época de oro (durante la cual los hombres eran gobernados directamente por dioses y, por este motivo, "naturalmente" justos) la humanidad, cuando sobrevino el cataclismo, debió organizarse según el orden del trabajo; al comienzo, sin el socorro divino, ello ocurrió en la penuria. El poder político y el del padre, como lo define el análisis de la *República*, estaban confundidos, el comercio se reducía al trueque y la división del trabajo era simple, ya que cada individuo producía según sus capacidades los bienes necesarios al pequeño grupo que integraba. La vida era feliz y simple en esta armonía elemental, en la cual cada necesidad pronto podía ser satisfecha, por así decirlo, sin mediación.

Al oír esta descripción de la sociedad patriarcal, Glauco replica que tal es "un estado de puercos" (*La República*). Sócrates —pero ya es Platón quien habla— acepta la objeción: aun deplorándolo, comprende que el hombre desee algo mejor que este simple régimen; ¡que se dé entonces al lujo y a la multiplicación de las necesidades y que, si tal parece ser su exigencia, ceda a la "civilización"! Desea "lechos y mesas y otros enseres, y pitanzas e inciensos y perfumes y cortesanas y hogazas, y cada una de estas cosas en gran variedad. ¡Es así entonces que a las cosas antes mencionadas, habitaciones, vestidos, calzados, ya no debamos considerarlas como las únicas necesarias; en cambio debemos recurrir a la pintura y al bordado y procurarnos oro, marfil y otras materias similares!" (*La República*). La ciudad, entonces, se expande. La división del trabajo se torna más compleja, siguiendo el ritmo de multiplicación de las necesidades; el desorden se acerca. El deseo de "vivir" ha sido más fuerte que el de "existir". Es necesario seguir por este camino y Sócrates comprende que un rechazo sería irrisorio; pero que por lo menos se sepa, en este caso, a qué se exponen y cuál es el remedio. Una familia a la que el destino eleva en la ciudad, un organismo pletórico, un mundo que se abandona al propio devenir, deben imponerse un orden si no desean perderse. Aceptemos entonces la "civilización" como un hecho, ya que el estilo del diálogo (y la realidad que lo convalida) lo impone.

Ya la ciudad tiene necesidad de guardianes que la organicen, que la defiendan contra las incursiones ajenas, que aseguren la "autarquía" y que mantengan, con su supervivencia, la unidad. ¡Bienvenida, por cierto, la "civilización"! ¡Pero que se responda exactamente a sus exigencias! Esto es lo que no saben entender la oligarquía espartana o la democracia ateniense. Una y otra se afanan por justificar su tradición, tradición "conservadora" la espartana e innovadora la ateniense; ambas olvidan lo esencial, es decir, que se debe operar una "revolución". Esparta confía el poder a los nobles, Atenas a los elegidos por el pueblo ignorante y voluble: es a la competencia, en cambio, que debe ser confiado. La primera providencia a adoptarse consiste en educar a los guardianes en modo tal que sepan resistir a los apetitos sensibles, que pongan un freno a sus deseos y no tengan otro propósito fuera de la función a la que fueron destinados: la tutela de la colectividad. Es necesario que tales hombres, que serán como los pastores benévolos y prudentes de la grey, sean seleccionados desde la infancia. Se descubrirá a aquellos que son naturalmente capaces de ser amos de su propio cuerpo mediante pruebas físicas, que comprendan la simple gimnasia y los ejercicios cinegéticos y guerreros. Además, se enseñará a estos adolescentes *valerosos* a ordenar su afectividad con el buen uso de la música, que deberá ser purificada. Hoy —en la desoladora "teatrocracia" en que se ha convertido Atenas— la música no es más que la ocasión para exaltar los más despreciables y estúpidos sentimientos; como la poesía, su digna compañera, imita servilmente los impulsos del deseo y se complace en los delirios de la imaginación. En cambio, deberá asegurar, con su rigor, el *control* de la imaginación y del deseo; será la sierva de la razón y no de la pasión.

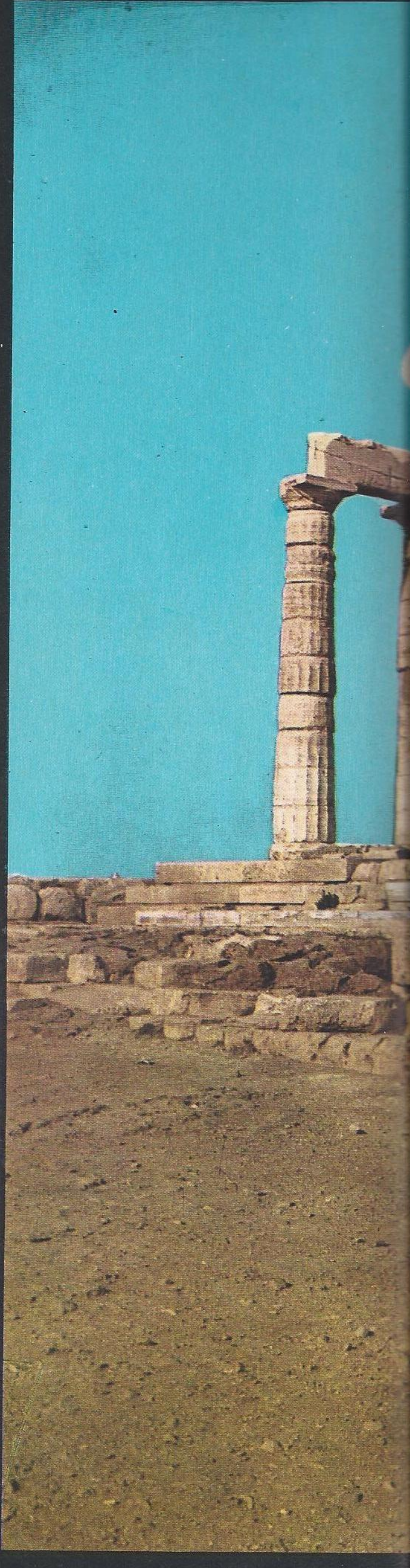
Estos guardianes, así seleccionados, ¿cómo deberán vivir para no correr el riesgo de verse sometidos nuevamente por el ascendiente de los apetitos? En el ámbito de su comunidad deberán renovarse las condiciones de la ciudad patriarcal: tendrán todo en común, vivirán juntos sin que ninguno de ellos posea nada; no conocerán el uso de la moneda y no se ocuparán de otra cosa que de reforzar con repetidos ejercicios su coraje y, también, su saber. El pueblo de los agricultores y de los artesanos —los "no-seleccionados"—, que vivirá en paz bajo la protección de ellos, proporcionará el sustento. Serán soldados que aseguren en el interior el orden de la justicia y que defiendan en el exterior la integridad de la ciudad sin ser nunca ofensores.

Sin embargo, estos preceptos, si bien son precisos, resultan insuficientes. Como se trata de definir una eficaz división del trabajo en el interior del Estado, vayamos hasta el fondo sin hesitaciones al plantear los verdaderos problemas. El orden social, que es al mismo tiempo la condición y la imagen de la *ciencia*, debe conservar la *unidad orgánica* de la multiplicidad que es la ciudad. Todos los factores que amenacen comprometer esta unidad deberán ser eliminados. Ya ha sido excluido un elemento de desunión: desde este momento, no podrán existir conflictos por la posesión de las riquezas. Los agricultores y los artesanos poseen su sola "fuerza de trabajo", la que ponen a disposición de la colectividad; los guardianes tampoco poseen nada y ofrecen a todos el recurso de su inteligente coraje. Queda un último obstáculo: la familia, basada en la división de la actividad sexual.

Cuando Sócrates aborda la cuestión, lo hace multiplicando las precauciones, porque sabe muy bien que escandalizará a sus interlocutores; pero también sabe que deberá llegar a esto si desea producir pruebas. Ante todo, demuestra que es necesario acabar con la exclusión de las mujeres del "trabajo político": no hay dudas de que la naturaleza no las ha destinado a las mismas tareas que a los hombres, ¿pero es ésta una razón para que ellas no participen en la empresa común? También ellas pueden combatir y producir según sus competencias que, cualitativamente, son las mismas que las masculinas. Luego establece con igual rigor que, por el mismo motivo, es preciso admitir el principio de la comunidad de las mujeres (y de los hombres), o sea, de la comunidad de los hijos. Los magistrados fijarán las fechas y las modalidades de los "matrimonios" (provisorios) y los niños que nazcan de estas uniones serán criados por el Estado, en común, y deberán ser colectivamente considerados como descendientes de la generación precedente, la cual será también considerada como colectividad.

Ésta sería la ciudad racional. Adimanto y Glauco están de acuerdo, seducidos por la fuerza de la demostración. Pero no se ha dicho todo. ¿Quién es el personaje anónimo que preside la selección de los guardia-

11



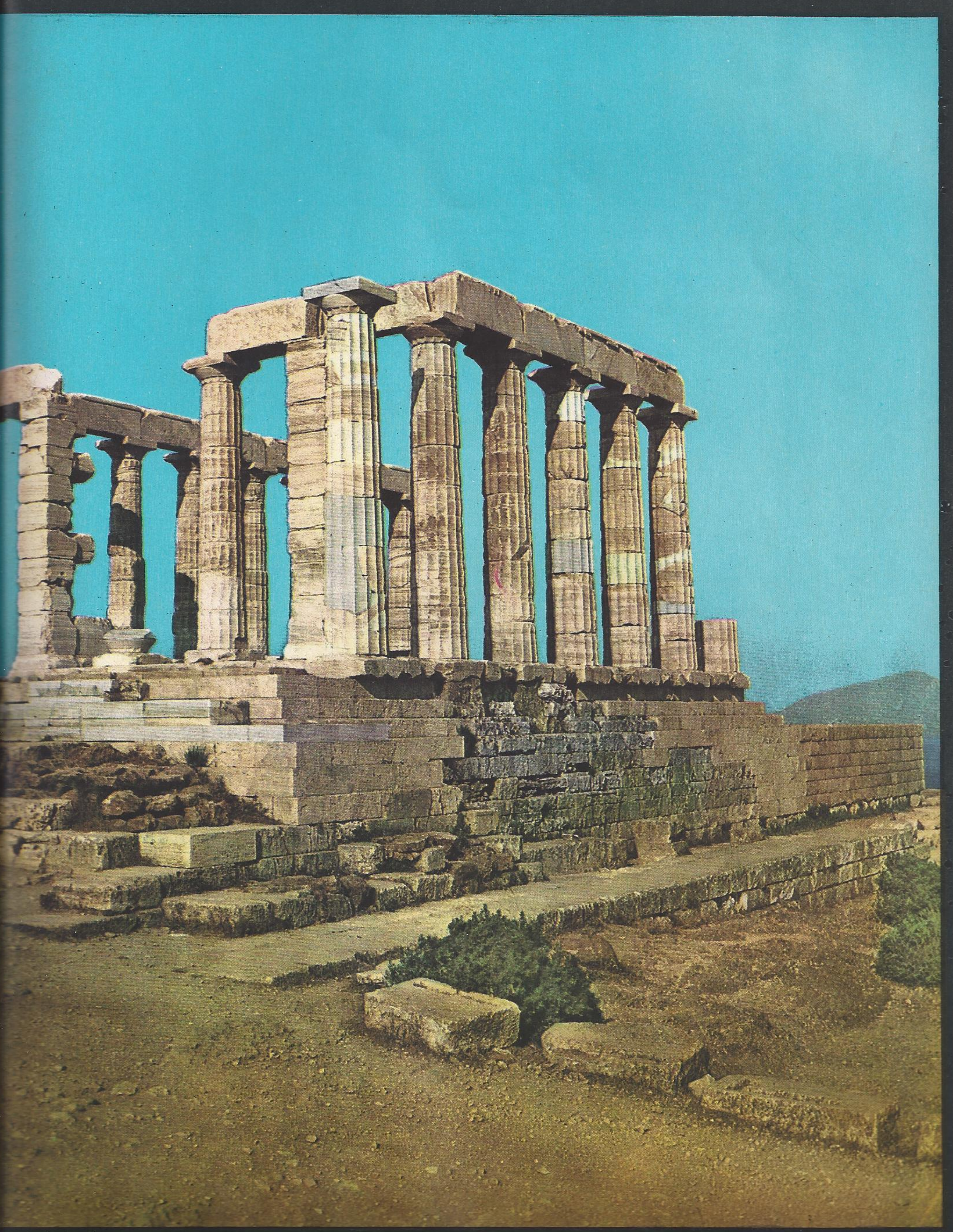
1. Vista del Cabo Sunio.

2. El templo de Poseidón en Sunio (Malvisi).

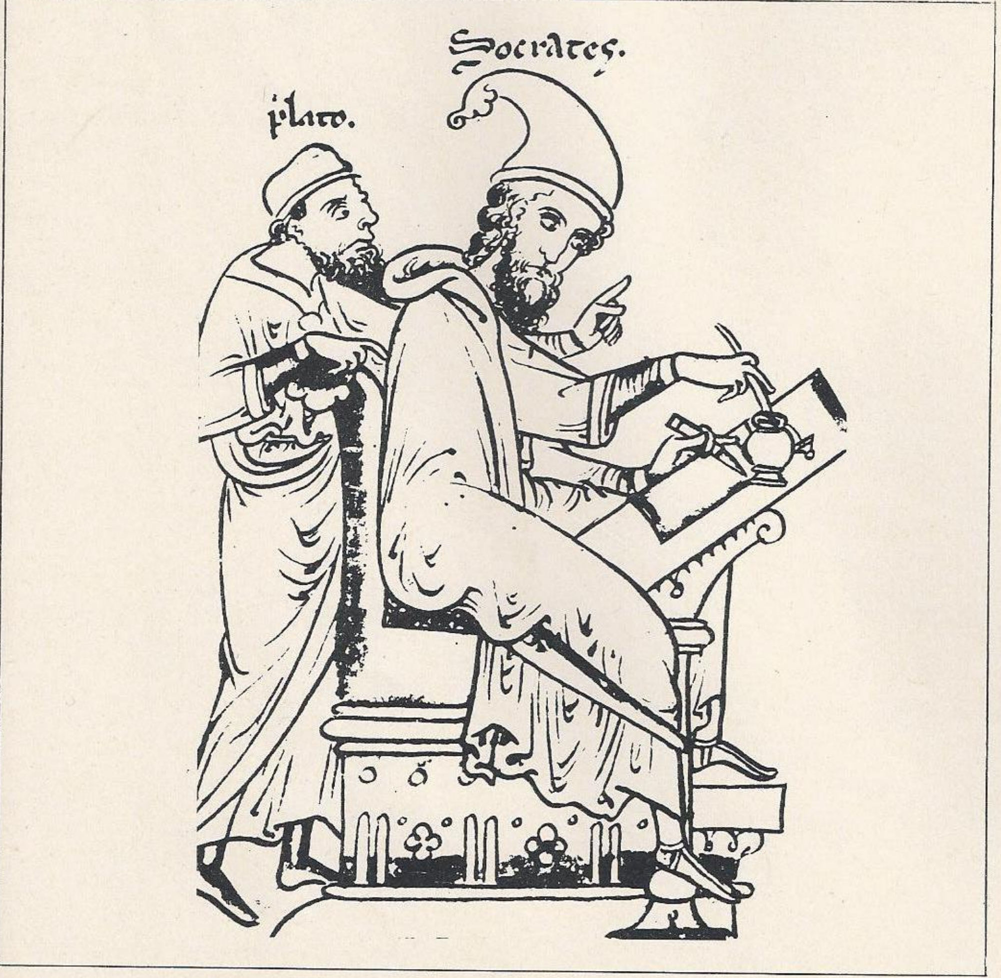
En la página 44:

1. Platón y Aristóteles o la Filosofía, de Luca della Robbia del Campanario del Domo de Florencia (Alinari).

2. Las figuras de Sócrates y de Platón en la iconografía medieval.




1



2

nes y decide los "matrimonios"? Es preciso recorrer una nueva etapa, la más difícil, que suscitará mayor oposición que el comunismo o la comunidad de las mujeres y de los hijos. De hecho, esta construcción abstracta, esta génesis ideal sólo tiene sentido si la *forma* social así definida, aparte de estrictamente observada, está efectivamente fundada. No basta oponerla a la afectividad del desorden generador de violencia; es preciso también que sea algo más que una fantasía y que indique, más allá de la experiencia banal y contingente, una experiencia diferente, más profunda y necesaria. ¿En cuáles condiciones el sueño toma, si no realidad, por lo menos consistencia? ¿Que el filósofo nazca hombre de gobierno o que el hombre de gobierno nazca o se convierta en filósofo? Aparentemente, ésta es una condición formal, "utopista", pero que determina un campo nuevo, que estará en la base de toda la metafísica clásica. Detengámonos, por el momento, en el interior de la lógica del Sócrates de *La República*. El guardián, como ha sido definido hasta ahora, tiene el rol negativo de evitar la desunion: no puede tener una función positiva e imponer la organización racional si no *conoce* a esta última. Debe ser *filósofo*.

Tal afirmación no podrá dejar de escandalizar a la opinión pública. De hecho, ¿qué representación se da de los filósofos? Están los soñadores, que pasan el tiempo construyendo absurdos sistemas, totalmente perdidos en sus abstracciones; están los charlatanes, que abren escuelas, atraen a la juventud con sus especiosos argumentos y pretenden expresar juicios perentorios en todos los campos. Los primeros son inútiles, los segundos peligrosos. Es preciso admitir, sin más, que esta imagen del sentido común no es legítima. Esta situación no depende de la esencia de la filosofía sino de cómo nos enfrentamos a ella. Los filósofos dan, por cierto, la impresión de soñar, pero es porque ven más lejos. Frente a la incomprensión, los menos íntegros de entre ellos ceden al contagio. Mientras Sócrates permite que se burlen de él, Alcibíades no lo soporta: se deja seducir por la demagogia y aprovecha su "naturaleza filosófica" para pagar fácilmente las pasiones personales.

En la *Calípolis*, la filosofía reencuentra su propia esencia, ofreciéndose como conocimiento de lo absoluto y actividad teórica que, proporcionando sus propias bases, se autodefine sin refutaciones. Pero, en verdad, ¿qué conoce y dónde ha adquirido la virtud de expresarse en un discurso que resiste a la prueba del diálogo y de la contestación inmanente que esto implica? Para responder a esta pregunta es preciso dar un paso hacia atrás. ¿De qué hablan las *opiniones*? Ahora sabemos que ellas no expresan más que los intereses y los caprichos de los individuos y de los grupos. ¿Pero a qué intereses están sometidas? La respuesta se halla en la interrogación misma: el hombre de la opinión —el *filodoxo*—

se deja seducir por el mundo de la percepción y cae en sus trampas, aun cuando trata de obtener sus propios y calculados provechos, aceptándolo como la única referencia posible. Todas sus desventuras se deben precisamente a tal sumisión.
Se vuelve a presentar entonces la alternativa de antes entre la violencia y la justicia —de orden, en conclusión, político-moral— pero que se articula de otro modo. Ahora se trata de saber en qué cosa confiar *en el conocimiento*. Aquellos que se confían a la percepción y a los impulsos del alma provocados por ella, por la ingenuidad de los buenos sentimientos o la hipocresía de las previsiones eficaces, antes o después, están condenados a sucumbir, negativa o positivamente, a la violencia. Si toman este camino deberán aceptar, como el tirano Arquelao —uno de los modelos decisivos del *Gorgias*—, luego de haber matado y mentido, el tener temor por siempre. Todavía existe otro camino, diferente de aquel de la brutalidad y del temor. Basta aceptar, para encaminarse hacia él, el hecho de que *conocer* no es sólo *percibir*. Por otra parte, esto es evidente: se llegaría, dentro del mismo mundo sensible, al absurdo, si los criterios de la percepción fueran los únicos que pudieran ser tenidos en cuenta. Sócrates, por ejemplo, en el *Menón*, pone a un muchacho sin cultura en la situación de poder demostrar, por sí solo, una ley geométrica fundamental. Mientras pueda ser controlada mediante un ejercicio de la razón, la percepción halla en sí misma la propia superación siendo ya, natural y profundamente, conocimiento, no puede conocerse a sí misma sino reconociéndose.
Con la idea de la *anámnesis*, Platón expresa la sorpresa que siente la conciencia que percibe al descubrirse un pensamiento que conoce: el alma ya ha "visto" en otro mundo lo que descubre (o inventa), de lo contrario sería incapaz de realizar la mínima elección en la confusión de las cualidades sensibles. *Debe* haberlo visto. Dicho de otra manera, ello significa que *conocer* es percibir algo diverso del dato percibido, significa pasar a otro mundo, al único que es *real*, para no permitir que todo se anule en el caleidoscopio de las impresiones y de sus cambiantes reflejos.
La nueva teoría del conocimiento —sobre la cual se basa la nueva cultura, o sea la política justa— debe adelantar una hipótesis, aún menos aceptable que las precedentes y aún más agresivamente innovadora: que exista una realidad no percibida pero "entendida", que existan "ideas", esencias más reales de las que generalmente son consideradas como reales, y que sean el preciso objeto de este saber racional. La teoría del conocimiento se pliega a su vez, abriéndose en una teoría del ser.
Al final el libro IV de *La República*, Platón invita a sus oyentes a imaginar un segmento dividido en cuatro partes desiguales en la siguiente proporción:

$$\frac{AC}{CB} = \frac{AD}{DC} = \frac{CE}{EB}$$

A D C E B

AD representa todo lo que estábamos constreñidos a considerar conjeturalmente: por ejemplo, el reflejo de las cosas en la superficie del agua y de los espejos y las obras de arte representativas se sitúan en el nivel más bajo del ser, el más cercano al no-ser, donde reina la imprecisión, la inestabilidad y la confusión. La sección siguiente representa el mundo sensible propiamente dicho, los animales y las "realidades" naturales; es el lugar de la experiencia perceptiva; como ya había sido subrayado por Heráclito y Parménides, este universo está perturbado por el flujo perpetuo que sin cesar crea y destruye. Apenas emitido, a propósito y sobre la base de una constatación, el enunciado revela la propia vacuidad: lo que era afirmado como existente ya no es tal, el color y la forma creídos "verdaderos" ya se disuelven. La percepción *como tal* carece *de verdad*. El conjunto de estos dos segmentos constituye "lo sensible" (el *Timeo* se esforzará, en un segundo tiempo, por construir una doctrina de la percepción y de las "cualidades sensibles", pero justamente porque ya se ha hecho la clarificación del análisis teórico en *La República*). Tener fe en lo sensible es propio de aquellos que, excluidos de todo tipo de educación, permiten que el alma dormite al reparo del cuerpo...
Pero el alma tiene fuerza para despertarse. Basta que Sócrates —el "torpedo"— tome la palabra en el *Simposio* para que se disuelvan los vapores del vino y aparezca el verdadero rostro de Eros, exigente pensador. La sección CB es la de lo inteligible que se expresa en el discurso controlado (de ahora en adelante no será necesario hacer esta aclaración: un discurso no-controlado no es un discurso, sino sólo el rumor de la pasión). La búsqueda que no se confía en lo sensible se dedica, en un primer momento, a elaborar las convenciones que le permitan realizar el acuerdo intelectual. De este modo proceden los matemáticos, que fijan arbitrariamente los principios, las "hipótesis" a partir de las cuales desarrollan rigurosamente sus razonamientos. Es un momento decisivo, ya que indica la ruptura entre el orden de la cosa y aquel del concepto. El error consistiría, sin embargo, en creer que al mismo tiempo se ha resuelto el problema de la condición del saber.

La doctrina de las ideas

La reflexión platónica es, en este punto, de una originalidad excepcional para su tiempo y de una importancia capital para el nuestro. En primer lugar, corresponde destacar el hecho banal de que la distinción, a la cual estamos habituados, entre ciencia y filosofía es muy reciente (a lo sumo, se remonta a unos ciento cincuenta años atrás). Y es justamente Platón, el inventor de la filosofía, quien presiente, por así decirlo, la necesidad de establecer un *modus vivendi* (o una jerarquía) entre las disciplinas que, como las matemáticas (y luego la física), exigen la aceptación de su sector de desarrollo y esta ciencia que reivindique el privilegio, tal vez insensato, de rendir cuentas de la constitución y del tratamiento de estos sectores. Platón no es un pitagórico: si se lo puede llamar así, si él desea convertirse en geómetra o en un aritmético, es porque trata de fundar, yendo más allá, el saber capaz de transformar en verdades incontestables las "hipótesis" de aquellos que han sabido "morir a lo sensible".
En segundo lugar, se debe subrayar —ya que nos concierne directamente— la voluntad de distinguir, en lo que pertenece al orden teórico —la sección de lo inteligible— lo que proviene de una simple aceptación de este orden y lo que resulta de una voluntad de constituir y legitimar como tal al orden mismo. Al colocar a la existencia en un segmento EB, la filosofía platónica instala a la actividad teórica en su campo específico. Es por no haber entendido su enseñanza y por haberse luego comprometido (y en modo contingente) con las religiones, las disciplinas empíricas, las ideologías políticas, en pocas palabras, por no haber distinguido acertadamente CE y EB que la filosofía, de decisivo modo cultural, se ha convertido en aquello que es, un eclecticismo charlatán, pedante e ineficaz. Es importante que las "hipótesis" sean demostradas, que no sean el fruto de una simple convención sino de lo que es, de aquello en lo que podemos legítimamente tener confianza. La última sección es aquella de lo inteligible puro y representa el mundo de las ideas o de las formas. Será necesario volver sobre la exacta naturaleza de estas realidades: su determinación será precisamente el objeto privilegiado de la disciplina que conocemos bajo el término de "metafísica". En tanto, podemos tratar de comprender sólo por analogía qué son las ideas y cuál es el principio de ellas: ésta es exactamente la función del famoso mito de la caverna, que precede, en la economía del texto platónico, al análisis del parangón sol-bien. Las ideas son a las nociones científicas como, en el universo sensible, las cosas percibidas son a su reflejo en el agua y en los espejos. En modo más extendido, la realidad ideal en su conjunto mantiene una relación similar con lo sensible en general. La idea tiene, así, una doble naturaleza: es ante todo un modelo que imita al orden "científico", a nivel del discurso; pero, en manera más general, es el paradigma que el dato fenoménico copia. La idea es, con gran exactitud, el argumento del discurso de la verdadera filosofía (como el dato sensible es aquello de lo que habla la opinión).
Sus caracteres son, entonces, exactamente antitéticos a aquellos de la cosa percibida:

mientras una es mutable, la otra es inmutable y escapará a la disolución impuesta por el devenir; mientras una es confusa, la otra será clara y de ella se podrá dar inmediatamente una definición rigurosa; mientras una es opaca, la otra será transparente; mientras una se diversifica en contenidos múltiples, la otra poseerá la pureza formal. La cosa percibida depende de la situación de aquel que la percibe, la idea está en él; la primera opone al saber la pantalla de sus oscuridades, la segunda le ofrece al espíritu liberado la transparencia integral de su inteligibilidad; la primera es el caos, la segunda es orden. Las relaciones entre las cosas son oscuras e inciertas, las ideas forman un sistema que la dialéctica descubre y el saber filosófico refleja.

El principio de este sistema es, como nos dice Platón, el bien, que asegura la unidad de esta diversidad ordenada. Al final del libro VI de la *República* el bien es comparado al sol: como el sol, sobre la tierra, ilumina y da vida a los seres naturales, así el bien organiza y hace conocer las ideas... Este bien es principio de verdad y de unidad; sabemos que para los griegos lo que hoy llamamos esfera moral y esfera estética, eran inseparables. El bien es belleza también. Los discursos del hombre, cuya alma, a pesar de los esfuerzos que haga, permanece unida al cuerpo, no pueden expresar lo que es el bien en sí, lo que estas denominaciones ocultan. Aún más que de las ideas, se puede hablar del bien sólo por analogía... Esta dificultad —"las cosas bellas son difíciles" gusta repetir Platón—, que es la de una muy grande claridad, demasiado grande para poder ser expresada, ha sido reiteradamente utilizada en la historia ulterior del pensamiento. Los intérpretes del platonismo, tanto aquellos que deseaban continuarlo como aquellos que deseaban revisarlo, han puesto en el lugar de la idea de las ideas, definida sólo por analogía, lo que se adecuaba a su doctrina: Dios y el imperativo categórico, según los momentos ideológicos.

No nos empeñaremos en una nueva interpretación, que correría el riesgo de ser igualmente contingente. Diremos simplemente que, haciendo del bien el sol de las ideas, Platón da una consistencia ontológica a la concepción socrática según la cual la solución del problema de la conducta (político-moral) y la del problema del saber están ligadas: saber no significa solamente conocer lo que es, significa comprender lo que tiene valor y actuar según el orden que es al mismo tiempo propio del hombre, de la sociedad y del cosmos. El "prejuicio", que será retomado por toda la metafísica clásica y que Descartes expresaba en su famosa fórmula "basta juzgar bien para hacer bien", está definido aquí en su totalidad.

En pocas palabras, del orden del ser al orden del desear, "la consecuencia es justa".

La discusión sobre el problema de la justicia desemboca, en *La República*, en un análisis político que pretende establecer por sí solo el propio fundamento ontológico. La cuestión del comportamiento individual remite a la misma cuestión del ser a través de la definición del Estado ideal. Las categorías esenciales de la filosofía están ya todas en su puesto, con los problemas específicos que comportan. Sin embargo, la victoria de la filosofía no está garantizada. Si los pedagogos modernos le han dado una importancia excesiva a la alegoría de la caverna, al punto que se puede creer que esta narración mítica es la conclusión de *La República*, es porque no han visto que Platón tenía otras pruebas para proporcionar contra la multiplicidad de las opiniones comunes, contra los sofistas, contra los poetas, contra los artistas, contra los políticos y contra los historiadores. El filósofo sabe que existen ideas, que las esencias existen; sabe que si éstas no existieran, entonces daría igual abandonarse al desorden de la animalidad. Pero aquellos que "saben" no *lo* saben. Entonces, es necesario perfeccionar la pedagogía. La natural consecuencia del mito de la caverna es la descripción esmerada del cursus *studiorum* que deben seguir aquellos que han sido seleccionados para convertirse en gobernantes.

La pedagogía: el *Sofista* y el *Político*

Al guardián que haya superado las pruebas que demuestran su "deseo" de justicia, se le enseñarán las "disciplinas del despertar" que, practicadas, le permitirán desconfiar de lo sensible y educar el ojo del alma. Pero justamente por esto, tales disciplinas cambiarán su estatuto: serán dirigidas a su superación, hacia la filosofía. Tómese, por ejemplo, a la astronomía: el astrónomo, según la *opinión*, es aquel que escruta los cielos, observa las estrellas y los planetas, que es absorbido por esta percepción y que, de la observación, recoge las lecciones que luego expresa bajo forma de enunciados generales y poco consecuentes y de prescripciones particulares y vagas. En cambio, tomada filosóficamente, o sea organizada según los conceptos que presiden su actividad, la astronomía no puede ser más que la ciencia de los cuerpos abstractos en movimiento. Anticipadamente a las demostraciones de Galileo y de Descartes, Platón pone en evidencia el hecho de que ninguna "ciencia regional" (según él aritmética, geometría plana, geometría de los sólidos, astronomía, "música" —ciencia de los números armónicos—) puede alcanzar el propio objetivo sin romper con las costumbres de la percepción. Las "disciplinas del despertar" le permiten al gobierno futuro "practicar" lo inteligible. Pero la ciencia realizará una práctica aún más sutil: la dialéctica. En el *Sofista* y en el *Político*, Platón dará de la dialéctica una definición más técnica y la desarrollará en sus aplicaciones: ahora le basta encuadrarla. La dialéctica es la "ciencia" última; es la realización del *cursus studiorum* y su uso conduce al conocimiento de las ideas, que es una *teoría*, una contemplación.

Es, ante todo, una disciplina del discurso, de aquel particular discurso, el diálogo, mediante el cual se manifiesta el saber; consiste en enseñar a formular, a propósito de cada problema "concreto" que se aborda, las cuestiones que le permitirán plantear este problema en términos tan correctos que, en manera progresiva, no se pueda no llegar a la respuesta justa, aquella que expresa la esencia misma y aporta la inteligibilidad final. La dialéctica es el ejercicio que conduce al conocimiento del ser y del sistema de las esencias, o sea del bien. Es la obra propia de la filosofía original. Corresponde observar que al definirla de tal modo, Platón se opone a la tradición cultivada por los sofistas. La dialéctica es entendida, en el sentido corriente, como el procedimiento que utiliza el hombre de buen sentido para resolver sus propias dificultades discutiendo con los conciudadanos y, en el campo más extendido de las ideas generales, aquello con lo que consigue arreglarse aquel que no posee competencias particulares. En lo que concierne a los "competentes" —de los geómetras a los zapateros— ellos poseen técnicas particulares, y su competencia se aplica a sectores muy restringidos. Isócrates, que no es en realidad el "miserable retórico" presentado por Dilthey, construirá, contra Platón, una "filosofía de la gente media", de los "honestos ciudadanos", que acepta la perspectiva común; el mismo Aristóteles, fundador de la "nueva ciencia", continuación y negación del platonismo, la ontología, reconducirá a la dialéctica a este nivel general de eficacia.

La "filosofía" como ciencia y la "misión del docto"

Concediéndole a la dialéctica esta suprema función, Platón define a la filosofía como una *especialización*.

No es lo que pertenece, en conclusión, a los no competentes (o a los competentes fuera de su competencia), sino una competencia particular que, en cuanto tal, exige un largo y penoso aprendizaje y que permite dominar un campo propio. Pero este campo, que halla expresión en el "diálogo dialéctico" que conquista progresivamente universalidad, determina la inteligibilidad de todo lo que es y que parece ser. El filósofo es un *especialista, pero el especialista de lo universal*. Se instaura así otra tradición, destinada a provocar muchas polémicas, cuya importancia ha sido y es considerable, o sea, aquella que especializa a la filosofía con el propósito exclusivo de tornar más sólido y seguro, como ciencia absoluta, el dominio universal.

El saber al que conduce "la recta filosofía" es contemplación, visión intelectual de lo que es efectivamente, en el orden y en el

significado en que es. El guardián perfectamente educado, se ha convertido en gobernante. Ahora tiene el derecho de darles órdenes a todos (también de mentirles para asegurar la salvaguardia de la ciudad, que es al mismo tiempo tutela de cada uno de los habitantes, especificará Platón en el *Político*); debe hacerlo, porque está obligado a ello. Preferiría sin ninguna duda consagrarse exclusivamente a esta empresa de conocimiento. Pero sabe muy bien que debe vigilar por la conservación del Estado racional, sin el cual el impulso sensible no tardaría en ganar posiciones, mientras que la posibilidad de que el verdadero "filósofo" viva y enseñe será nuevamente excluida. Por ello gobernará, hará reinar la justicia, impondrá en la tierra el orden que el cosmos indica y que la razón define. Para comprender bien la selección en la que descansa el gobierno de la ciudad ideal, aceptemos esta definición de conjunto: la "naturaleza" ha hecho nacer tres tipos de hombres. El primero tiene un carácter de bronce: en ellos dominan los aspectos sensibles a los cuales obedecen espontáneamente, son guiados por el vientre. Los segundos tienen un carácter de plata: son gobernados por la impetuosidad, por naturaleza irreflexivos, irascibles, no dudan en arriesgar la propia vida. Los terceros, a los que llamaremos de oro, sólo hallan placer en el pensamiento especulativo. En realidad, cada hombre es partícipe de cada uno de estos tres tipos, pero en cada uno existe uno dominante. La operación selectiva, que tiene lugar desde la más tierna edad, tiene el propósito de determinar el tipo dominante. Las almas de bronce, que deben en todo y para todo someterse a los preceptos de la ciudad, están destinadas a proporcionar el sustento de todos, ejerciendo la agricultura y el artesanado. Las almas de plata saben vencer la inclinación a lo sensible, pero no saben distanciarse: el guerrero, que arriesga su vida por pasión sin saber por qué, también debe obedecer. Obedecerá a las almas de oro a las que la educación filosófica conducirá al conocimiento de lo que efectivamente es. Esta jerarquía en la obediencia tiene el mérito de hacer llegar a cada tipo a la virtud que le es propia. Como obedece a los custodios, el "vientre" está obligado a ser templado; como comprende que debe obedecer a los gobernantes, el "corazón" guerrero se domina y se ejercita en el coraje lúcido; como conoce la función imperial de la razón, la "cabeza" se alegra al realizar lo que profundamente desea. La justicia es esto: no una virtud, sino la organización de las virtudes. La ciudad, entonces, será dividida en tres clases: la de aquellos que proveen la producción material, la de aquellos que vigilan la defensa del Estado, y la de aquellos que administran; la inclusión en cada una de estas tres clases no deberá ser hecha en función de la herencia (el principio de la educación selectiva es repropuesto a cada generación) y de las costumbres so-



AVREE·SENTENTIE·ET·
PROVERBII·PLATONICI·
PLATONE·A·LI-
gioueni spesse uolte diceua·Pre-
ponere le fatiche al ocio: se for
si non pensate essere piu degna
cosa la ruggine, che lo splendo-
re. Infiammaua anchora la
giouentu al ben uiuere con q
sta ragione. Consyderate la
contraria natura de la uirtu &
de la uolupta. perche a la mome
tanea dolcezza di questa segui
ta subita penitentia, & dolore perpetuo: Ma a le breui fatiche de
la uirtute seguita eterno piacere. Ali hebrij, & irati soleua dare
consiglio: che diligentemente se remirasseno nello specchio. perche su
bito se remoueriano da tale laydezza. Diceua anchora essere mol
to utile al nutrimento de la pueritia: che li piccoli se usasseno solo
ad gaudere de cose honeste: Altramente facendo, diceua la uolupta
essere fomento & esca de mali. Aggiongeua a questo la sanita del
animo essere uera philosophia: Ma le altre faculta & scientie non
tanto parere philosophia, quanto ornamenti dessa: & niente essere
piu dolce al animo sano, che dire & audire cose uere: perche nulla
cosa e megliore, ouero piu durabile, che la ueritate. Interrogando
lo alchuni, che generatione de possessione maximamente se douesse
no acquistare ali figli: Respose: quelle sole, che non temesseno ne te

1

1. Manuscrito de las Sentencias y proverbios platónicos de *Ippolito da Luni. Siglo XV, Nápoles, Biblioteca nacional, ms. XII. E.32* (L. Perugi).

1

1. *"Plato medicus". Miniatura de la primera mitad del siglo XIII. Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana.*
ms. Plut. 73.16 (G. B. Pineider).



2

2. *Platón médico entre Esculapio y Quirón. Miniatura del comienzo del siglo XI. Londres, British Museum, ms. Cotton Vit. C. III.*

ciales, sino de la competencia. Cada uno, entonces, será virtuoso, y la ciudad será *geométricamente* armoniosa; cada uno podrá vivir según lo que es.

Podrá *vivir*. La desgracia de Grecia, según Platón, es la de haber definido las condiciones en las que es posible una vida propiamente *humana*, pero no haber nunca precisado las condiciones de tal posibilidad. *La República* propone un modelo aristocrático. No caigamos en el inaceptable anacronismo de condenarlo en nombre de la moderna exigencia democrática (o de avalarlo en referencia al hecho tecnocrático contemporáneo). La democracia ateniense, combatida por Platón, es una democracia militar que deja *de derecho* a cerca de treinta mil ciudadanos (*de hecho*, menos de diez mil, según parece) la posibilidad jurídica de decidir por cuatrocientos mil individuos. En cuanto a la acusación según la cual Platón habría sido un partidario, y hasta un propagandista, de la Esparta oligárquica, la misma se hace justicia por sí misma por el simple hecho de que en Esparta gobernaba una casta de guerreros reclutados hereditariamente —¡lo contrario de la competencia filosófica!—. Ciertamente, se trata de ello, pero, en tanto, también de otra cosa muy distinta. *La República* no ofrece solamente una solución "política", sino que une estrechamente tal solución a una teoría del saber, a una concepción de lo que es, de la condición del animal hombre y de su devenir en el cosmos... El acceso a la filosofía es político (en sentido lato), la cuestión de la justicia es aquella por la cual es preciso empezar. Pero la filosofía ya se encuentra más allá del político: su dependencia de éste se debe al solo hecho de que de él extrae alimento.

Si el hombre puede sustraerse a la violencia —a la injusticia sufrida o cometida— es justo que sepa en qué se empeña: en pensar. Pensar es una "cosa bella", pero es difícil. Porque se piensa sólo una parte y en cambio es preciso pensar el todo: el mismo pensamiento y su posibilidad.

Esta posibilidad, en primer lugar, es la existencia misma de las ideas. De las ideas *separadas*, debemos aclarar inmediatamente. La constitución de la filosofía como saber fundamental —en este aspecto, nada ha cambiado (y nada puede cambiar) después de Platón— supone la realidad de lo inteligible (o, si preferimos, la realidad de la idealidad, o sea la idealidad de lo real). Pero la filosofía original, platónica, confiere a las esencias una naturaleza, que planteará un conjunto articulado de problemas que la metafísica, en su devenir, reformulará y "resolverá" sin descanso. Las ideas, según Platón, son trascendentes a lo sensible: es como si el fundador de la Academia, preocupado por combatir eficazmente las aproximaciones de los no-filósofos y de los antifilósofos, deba pasar sobre la línea de fondo. Para que el discurso universal tenga un

objeto, para que no sea un discurso vacío, es preciso que *sea* el sistema de las ideas. Este sistema y el lenguaje que lo expresa son, como tales, autosuficientes: existen en sí. De ninguna manera son dependientes: se autojustifican. Sin embargo, quedan en relación con lo que es el hombre en el mundo fenoménico. El filósofo vive sobre la tierra y debe defender el orden que le corresponde en el devenir. No puede evitar plantearse la cuestión de la relación, por una parte, entre lo que es y lo que parece y, por la otra, de la relación, paralela, entre el discurso filosófico y el discurso de la *opinión*.

La teoría del Ser.
Platón y Aristóteles.

Pronto la crítica aristotélica acentuará la cuestión definiendo así uno de los interrogantes cruciales de la metafísica; invitará a la "ciencia fundamental", al precio de considerables dificultades, a renunciar a la teoría de las ideas separadas, porque Aristóteles piensa que la inmanencia de las esencias en la realidad fenoménica es, en el fondo, más aceptable que su trascendencia. Que esta última es necesaria, es lo que Platón siempre sostuvo; también se dedicó a tratar de determinar su naturaleza con mayor precisión. El asunto es importante y compromete, al mismo tiempo, como hemos notado, lo que luego fuera llamado "la teoría del conocimiento" y "la ontología". ¿Existen dos discursos, que se expresan por cierto en la misma lengua, pero que se desarrollan según criterios diversos, de los cuales uno —el del saber— tiene el poder de constituirse en juez del otro y de todos los otros? ¿Existen dos realidades distintas, una real y otra aparente, siendo la realidad tutora de la apariencia?

En pocas palabras, dado que sería una locura negar la existencia aunque sea precaria de la apariencia, conviene —porque la misión del filósofo es actual— examinar el género de relaciones que existen entre la existencia (aparente) y la existencia (real). El análisis platónico, para tratar estas relaciones, se articula según dos directrices principales: la primera es estrictamente lógica, la segunda tiene dimensión ontológica y se manifiesta en un mito. Lo sensible "participa" (*metekhei*) de lo inteligible, tiene que ver *con* el mismo; está separado de él, pero esta separación —que es confusa— no niega la integración. Según un primer sentido, la idea (o esencia, o forma —por oposición al material que se altera y perece) es lo que le permite a un razonamiento ser verdadero en la duración. En medio del mundo sometido al cambio, cualquier cosa puede ser dicha a propósito de cualquier objeto, ya que ningún principio preside la enunciación. La idea es esta realidad estable y transparente gracias a la cual un sujeto —el sujeto de la frase— puede ser calificado con exactitud. "Calías es justo": he aquí un enunciado carente de sentido, que puede ser objeto de toda contestación, de toda astucia sofística, si no existe una esencia de la justicia. Pero se dice "justicia" también en otro modo: en la frase, por ejemplo, "la justicia es una virtud". Al orden del discurso controlado debe corresponder una organización de las esencias. El *Sofista* y el *Político* muestran que el método de la *división*, del análisis, permite exponer a propósito de un problema "concreto", un juego riguroso de reclamos sucesivos gracias al cual un conjunto unificado de frases toma un significado unívoco. No se sabe qué se dice si no se ha definido de qué se habla. ¿De qué se habla? De las esencias, y de la jerarquía de ellas. Queda por saber por qué este "método" es, en conclusión, más operante que las técnicas en uso entre los sofistas y los retóricos. El discurso filosófico, en el interior de la batalla "lógica" que es el diálogo, *vale más* que la argumentación sofística.

Si es así, ello significa que en él se manifiesta no sólo un orden de las razones, sino también un orden del ser. La superioridad del discurso dialécticamente controlado, superioridad sobre los otros lenguajes, los del político, del poeta, del adivino, del artista, del "hombre bravo", se basa en el hecho de que se dirige a lo que es. El mito del artesano divino del *Timeo* está en la base de la imagen geométrica de *La República*. Una vez existía, por una parte, el mundo inteligible, que permanece inmutablemente puro, y por la otra, el "receptáculo", lugar confuso donde los cambios se suceden indefinidamente. Los dioses le ordenaron al demiurgo que tomara como modelo el universo de las esencias y que plasmara el material sin límites a semejanza de este último. La obra fue realizada en el mejor modo posible: nuestra realidad sensible es el resultado. Es una mezcla: el material modelado, sometido a la generación y a la corrupción, resiste a la puesta en forma divina, oponiéndose y distribuyéndose constantemente... Aquí abajo las formas se estropean y se pierden.

La idea —esquematizando este conjunto de textos— es entonces, al mismo tiempo, una *categoría lógica* que permite el juicio, un *modelo* y, también, una *causa*. Es el principio al mismo tiempo lógico, epistemológico y real de la inteligibilidad. Platón no se engañaba acerca de las oscuridades que presenta su concepción de la "participación" de la esencia y de la apariencia. En el *Parménides*, el viejo filósofo lleva a constreñir al joven Sócrates a llevar a las últimas consecuencias la teoría por él propuesta: es necesario suponer, para ser rigurosos, que a cada dato sensible corresponde una idea que es su causa y su razón, que cada relación oscura entre "cosas" tiene como paradigma una relación ideal transparente, en pocas palabras, que existe un doble inteligible, ordenado y unificado, del desorden fenoménico. Será necesario entonces que exista una idea —bella, clara, e integrada al sistema del bien— del cabello, del fango y de la suciedad. Aristóteles, digámoslo una vez más, retomará esta problemática y concluirá que es necesario renunciar a la teoría de las ideas separadas. Lo admisible en la concepción platónica es que no se dejará atraer por esta alternativa abstracta, sino que conservará la dificultad y tratará de desarrollar sus consecuencias en los diferentes casos en que se presenta. Los diálogos conocidos como los de la madurez, el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Timeo*, el *Critias*, el *Filebo*, administran las "ilogicidades" de la teoría de la "participación" y se ocupan de ellas.

Parece producirse, en verdad, un doble movimiento: por un lado, la preocupación que el filósofo debe tener de reconocerse en lo sensible lo lleva a considerar a este último como una "mezcla" —una mezcla, no una mezcolanza indistinta en cuyo interior las huellas de lo inteligible, causa y modelo, pueden ser rastreadas; por otra parte, la necesidad de darle al saber filosófico, definido analógica y formalmente por *La República*, un contenido efectivo, lo conduce a conferir a los inteligibles una mayor consistencia, a desarrollar *materialmente* la ciencia nueva, para oponer la mejor al falso saber, basado en la *opinión;* se instituye contemporáneamente otra "mezcla" que tiene el aspecto exterior de los discursos de los científicos, pero que contiene la justificación de la propia legitimidad.

Lo sensible no es más abandono a la ininteligibilidad, que sin embargo permanece en su origen. La participación-separación del teórico (de la fisosofía) y del empírico (de la existencia cotidiana) indica los verdaderos interrogatorios, o sea las preguntas y respuestas, por lo menos de derecho formulables correctamente.

La moral y el conocimiento

El *Filebo*, tomando como objeto el primer movimiento, aquel que trata de *asimilar* lo que en el dato fenoménico se asemeja a lo esencial, nos parece que proporciona un buen ejemplo del procedimiento platónico. El problema planteado es "concreto": se trata del placer como criterio de juicio y de la conducta. La sutileza de la argumentación y la abundancia de las referencias indican, admitiendo que existiera la necesidad, que la cosa es importante. Los intelectuales no dejan de discutirlo: el hombre nuevo se ha liberado de las mezquinas prohibiciones de la religión; se ha instaurado un positivismo revolucionario, que hace valer los "derechos" de la naturaleza contra las normas tradicionales; por lo tanto, se impone pensar que "los placeres son la máxima cosa para nuestro vivir como lo atestiguan "los amores de los animales". Es justamente aquí que el método platónico —la dialéctica— proporciona la prueba de su poder demostrativo:

aún más que en los diálogos socráticos, el texto explota sucesivamente los ejemplos calificados como "concretos", los razonamientos, las reiteraciones terminológicas; entrelaza confutaciones de "polemistas" y análisis lógicos. La conclusión es que pone al placer en su lugar, donde debe estar según la inteligibilidad propia, si se acepta como base la hipótesis de las ideas. Los hedonistas como los religiosos son simplistas y burlones; se debe definir al placer según su esencia, operación que comienza sólo cuando se acepta criticar la "noción común" del placer, a partir de la cual se han desarrollado confusamente hasta ahora las discusiones y las prácticas del placer. El *Filebo* resuelve una cuestión moral. En una óptica similar, el *Teeteto* plantea un problema que concierne a la teoría del conocimiento. Sin duda, interrogantes de este tipo ya habían sido planteados en los diálogos denominados socráticos, no demasiados "conclusivos" del *Teeteto*, en el cual, sin embargo, se introduce un aspecto nuevo, el propiamente dialéctico. Mientras aquéllos se contentaban con tomar a la opinión en el engaño de sus contradicciones, este diálogo, armado del instrumento lógico, ahora más elaborado, confuta las tesis de los teóricos que habían reflexionado sobre tal problema.

Allí retoma particularmente la crítica ya desarrollada en el *Protágoras* contra la concepción según la cual "el hombre es la medida de todas las cosas", pero esta vez reconducida a su fundamento que, según Platón, es la noción de Heráclito de la movilidad universal: si, en efecto, es preciso admitir que es al hombre, tal y cual está dado en la realidad empírica, a quien se le deja juzgar lo que es bueno y lo que es malo, lo que es verdadero y lo que es falso, esto significa que el ser, todo entero, es transportado en el flujo incesante del devenir y que todo enunciado verdadero en un momento dado para uno no lo es para otro y, en el momento siguiente, cesará de serlo para todos.

En pocas palabras, Platón expone la propia doctrina como "superación" y como solución de teorías ya desarrolladas: no sólo la de los sofistas y de los partidarios del buen sentido tradicional, sino también aquellas que él relaciona respectivamente con Heráclito y Parménides, con los sostenedores de la movilidad indefinida y con aquellos de la eterna inmutabilidad; muestra, dialécticamente, mediante el análisis del mismo concepto del saber, que los unos y los otros en conclusión se prohíben expresar el mínimo juicio eficaz. No concluye, sino que establece, con claridad, lo que no es y lo que no podría ser el saber: ni sensación, ni simplemente opinión verdadera y tampoco opinión verdadera acompañada de razón. La constitución del conocimiento no presupone una parcial refundición de las modalidades del enunciado, sino un completo cambio del espíritu. Esto es lo que indica, en el *Teeteto*, la reiteración de la célebre oposición, establecida por el *Sofista*, entre "los hijos de la tierra", que no logran liberarse de las pasiones, y los "enamorados de las esencias" que no tienen otro propósito que el de desarrollar en ellos el principio divino.

Estos dos libros, el *Filebo* y el *Teeteto*, parecen evidenciar muy bien la primera misión de la doctrina platónica que ya ha definido los propios principios. Se trata, ante todo, de demostrar la eficacia de la teoría de las ideas contra aquellos ya no sólo sofistas sino también filósofos, que creyeron poder prescindir de ella, y justamente en el campo sensible, aquel del placer como guía de la conducta y de la percepción como criterio de verdad, por ejemplo. La metafísica ulterior desarrollará ampliamente este género de problemática; la cuestión de las relaciones de lo sensible y de lo inteligible, del empirismo y del concepto constituirá uno de sus mayores problemas, que se desarrollará, en la época contemporánea, como interrogante crucial de la "teoría del conocimiento". De la disputa de los universales a los actuales debates concernientes a la función de la "experiencia" en la formación del saber, siempre se trata de clarificar la naturaleza de esta relación. Pero, al mismo tiempo (es decir, según las doctrinas, conjuntamente y en concurrencia) se agrega, a este trabajo que intenta someter a la filosofía a la prueba de lo sensible, la misión de elaborar el mismo "*corpus* científico". Es necesario, en el momento en que se justifica frente a la opinión o a las filosofías insuficientes, construir la ciencia, vale decir, organizar sistemas de enunciados en sectores rigurosamente definidos con la máxima inteligibilidad.

La cosmología

A este propósito la estructura del *Timeo* es sumamente reveladora. El diálogo no comprende sólo el mito de "fabricación" que hemos citado, sino también un relato acerca de la situación protohistórica de Atenas; comporta, sobre todo, una explicación general del universo; de este dios vivo y visible "que acoge en sí a todas las cosas visibles, y es imagen de lo inteligible, dios sensible, máximo y óptimo y bellísimo y perfectísimo, este cielo uno y unigénito". En él Platón procede a una deducción propiamente dicha. Su punto de partida ya no es la crítica de lo sensible y de las creencias que esto genera: partiendo de principios generales de inteligibilidad, hace ver cómo de estos últimos, con motivo de su mismo ser, se construye la realidad tal como se ofrece a aquel que ha sido iluminado por la dialéctica. De este modo, informa acerca de las propiedades del universo (que es vivo, esférico, uno e indivisible y, sin embargo, compuesto por los cuatro elementos —agua, aire, tierra y fuego—); este universo tiene un alma, armonía de sí mismo y de lo otro de sí, fuente del movimiento y del ciclo temporal, que, en su espontaneidad creadora, ha producido seres vivientes —"la estirpe de los dioses(. . .), aquélla alada que va por el aire, la (. . .) especie acuática, y la (. . .) pedestre y terrena"—. A propósito de estos últimos, analiza el mecanismo y el propósito de los órganos de los sentidos y justifica la organización del cuerpo humano. Explica el orden de la materia inanimada con la confrontación, entre otras cosas, de los objetos fabricados: aprendemos así cómo, partiendo del "receptáculo", del caos inicial, el demiurgo ha plasmado las diversas formas de la materia, formas cada vez más complicadas, cómo éstas adquirieron sus cualidades sensibles, cómo el divino operario ha construido al hombre, mezcla de materialidad y de alma. En tal modo, se deducen la anatomía, la fisiología, la patología humanas, de las que hace resultar una terapéutica cuyo valor es igualmente corporal y moral. . . Tal texto nos sorprende. Veinticuatro siglos de comentarios no logran iluminarlo.

No es en este campo que podemos pretender aportar nuevas clarificaciones. Por otra parte, lo más importante es subrayar tres aspectos importantes. El primero concierne al método: la dialéctica denominada descendente —el deslizarse nuevamente del filósofo en la caverna— no puede ser comprendida sólo como simple aplicación de lo inteligible a la práctica sensible, ya que ella garantiza también la deducción teórica de lo sensible mismo. Si inicialmente es preciso rehuir a los fenómenos, es para conservarlos mejor, y ello significa, como veremos, no sólo actuar en el campo en el que ejercitan su dominio sino también y sobre todo liberarlos de la incoherencia primero y construir modelos de inteligibilidad con los cuales tornarlos pensables. Con presuposiciones y objetivos del todo diversos, Platón define una concepción que en su significado metodológico, no es del todo diversa de lo que llamamos, después del siglo XVII, *ciencia*. No olvidemos que Galileo deseó definirse, ante todo, como platónico. El segundo aspecto concierne al análisis cosmológico de Platón. Aristóteles y la doxografía insistieron en la importancia que la matemática tenía en la Academia: a tal propósito señalan la existencia de una enseñanza esotérica de Platón —que ningún escrito nos ha transmitido— en la cual habría sido desarrollada y profundizada lo que constituía la esencia de la doctrina pitagórica. En Grecia, en la época clásica, existían sectas religiosas (de esta religiosidad apenas logramos imaginar la naturaleza) cuya acción era profunda aun en los campos pedagógico y político. La enseñanza secreta transmitida por estas confraternidades se caracterizaba por las sesiones iniciáticas durante las cuales, probablemente, teoría y prácticas, sacralismo y positivismo, se entremezclaron. Las más importantes de estas "sociedades de pensa-

miento" —entre ellas la pitagórica— extendían sus redes sobre la totalidad de los territorios en los que se hablaba griego, de las riberas del Bósforo a la Italia meridional y a la parte oriental del Africa septentrional. El platonismo y su institución, la Academia, ¿estaban integrados en una de estas redes? La hipótesis ha sido sostenida con vigor. Dado el estado de la información que poseemos, sin embargo, resulta más serio pensar que, contra los sofistas, contra los políticos empiristas, pero también contra los hombres del oficio ("físicos", "médicos", "presentadores de milagros naturales"), Platón dio mayor importancia a una investigación matemática y física, de la que prefería no divulgar los resultados parciales por el gran temor de que la *opinión* se apoderara de ellos para desmantelarla estúpidamente como había estúpidamente destruido el sentido de la enseñanza socrática. El *Timeo* revela los elementos y el método de esta investigación. Las incomodidades a las que somete el pensamiento no son, por otra parte, menores a las constituidas por toda investigación cosmológica profundizada. El tercer aspecto es el siguiente: en este texto interfieren constantemente demostraciones, recursos a la imaginación y relatos mitológicos. El método platónico es *demostrativo* y su instrumento es "el arte" dialéctico; sin embargo, el discurso lógico se apoya, con frecuencia, en imágenes o alegorías y a menudo se resuelve también en relatos mitológicos.

Mito, alegoría, imagen, retórica

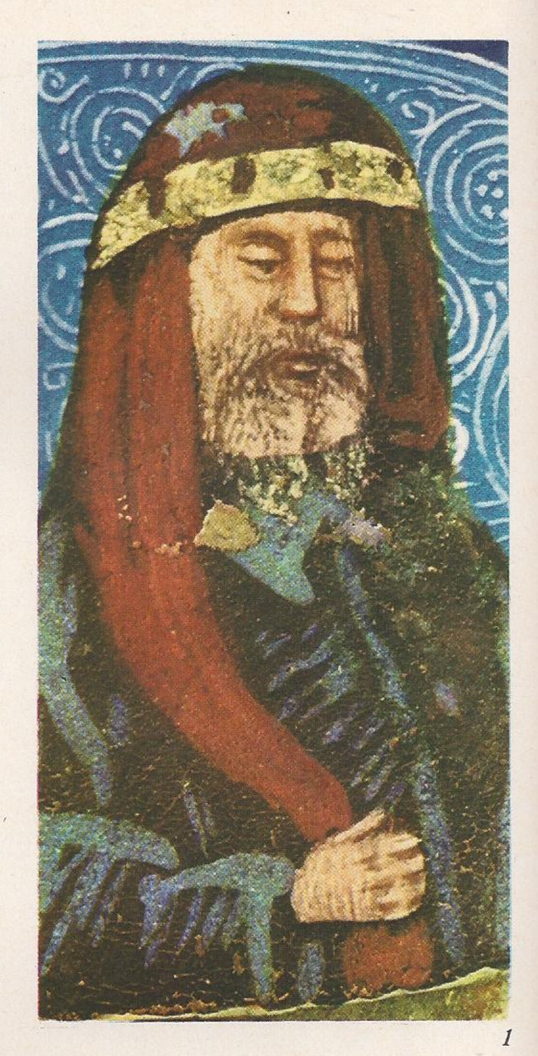
A las técnicas inductivas y deductivas, entonces, se agregan otros procedimientos que descansan sobre el valor expresivo de la analogía o de la metáfora. ¿Por qué los utiliza Platón? ¿Cuál es, en su sistema, la función del mito? Ciertos intérpretes, a toda costa, han deseado unificar el método platónico, los unos reduciendo el mito a la dialéctica, los otros insistiendo en el carácter mítico de la dialéctica misma. En verdad, considerando las cosas con simplicidad, el recurso al fondo legendario, tomado como es o sistematizado en función de los objetivos propios de la doctrina, se explica por el hecho de que el filosófo es, también él, parcialmente no-filosófo y que se dirige a los no-filosófos. En la alegoría de la caverna, el prisionero, liberado de sus cadenas, que llega a la contemplación de la verdadera realidad, se habitúa con dificultad a la luz de lo inteligible y, cuando vuelve a encontrarse con sus compañeros, es por el contrario la oscuridad reecontrada la que lo incomoda y lo obstaculiza en su expresarse y en su conducirse. En ambos casos, el lenguaje del saber es también parcialmente no apto para *decir* lo que es; en doble manera: demasiado empeñado en lo sensible, falla al decir la más alta realidad y, demasiado distanciado, tiene dificultad para comprender lo que ha conquistado "en alto". Esta insuficiencia está compensada por el mito y por la imagen pero, si así puede decirse, en sentido positivo: la narración legendaria enriquece la dialéctica, acrece su vigor y su expresividad, no contradice la lógica y agrega una lógica metafórica a la de la demostración.

Esta función del mito se manifiesta en el modo más eficaz en el análisis del destino de la humanidad en el interior del cosmos. *La República*, el *Político*, el *Timeo*, el *Critias, Las Leyes* se interrogan sobre las finalidades últimas del hombre, sobre la organización oportuna de las sociedades, sobre las relaciones existentes entre los problemas planteados por la conducta individual y los que implica la realidad política. La ontología platónica completa su filosofía de la naturaleza con una filosofía de la "historia". Nótese bien que tal noción de historia no tiene, por así decirlo, nada que ver con aquella que utilizamos hoy. En efecto, los griegos no disponían de un concepto del tiempo que les permitiera pensar la sucesión de los hechos como una secuencia dramática y significativa que produce sucesos originales. La imagen preferida que domina su idea del tiempo es la de las revoluciones astrales: su imaginación "histórica" está dominada, no por el esquema del vector orientado en la dirección origen-"fin de los tiempos", sino por el del movimiento circular. Pero esto no significa que la cultura griega haya permanecido cerrada —como a menudo se ha afirmado— al hecho de la historicidad. Obras como las de Heródoto y Tucídides atestiguan el interés dirigido al sentido de las batallas políticas y de las luchas que ponen a las ciudades y a los imperios uno contra otros. La *Política* y la *Constitución ateniense* de Aristóteles constituyen sucesivamente colecciones de *historia* constitucional. Mientras Platón se interroga acerca de la posible inteligibilidad que oculta la acción de los hombres en lucha con el devenir . . .

La "filosofía de la historia" platónica contiene tres momentos que se articulan entre sí. El libro VIII de *La República* analiza las modalidades de la decadencia, evidencia los efectos negativos del devenir corruptor, descubre el proceso mediante el cual la corrupción es ejercida y, por lo tanto, indica los medios con los cuales se debe luchar contra la misma. El *Político*, el *Timeo*, el *Critias* presentan en forma mítica la inclusión del hombre en el devenir, las consecuencias que esto ha podido tener y las lecciones que de ello se pueden extraer. *Las Leyes* constituyen una ciudad "de segundo orden" y proponen, tal vez, el estado definitivo de la enseñanza política del platonismo.

Ideal político

El libro VIII de *La República* comienza con un texto muy oscuro: Platón explica las



1

1. Platón en una miniatura de la escuela napolitana del siglo XV. Nápoles, Biblioteca nacional, ms. XII. E. 32 (L. Perugi).

causas que deben inevitablemente conducir a la disolución de la ciudad ideal, suponiendo que se haya logrado fundarla. Los gobernantes, por falta de atención, olvidarán observar las normas que presiden comúnmente en los matrimonios, o sea la procreación. El resultado de tal negligencia será la mezcla de la clase dirigente y los "caracteres de plata", más preocupados por hacer predominar su propio valor guerrero personal que por vigilar la seguridad del Estado. Una oligarquía timocrática, el dominio de una minoría que obedece al solo principio del honor militar, comenzará a reemplazar a la aristocracia del saber.

En este estadio está asegurada aún la tutela de la ciudad: el orden reina, pero su base está por desaparecer. Los guerreros mandan —la alusión a Esparta es clara—; acumularán el botín pero, ávidos de honores, ocultarán el miserable producto de su coraje. Los hijos de tales hombres no tendrán los mismos escrúpulos y desearán aprovechar los beneficios que aporta la riqueza. A la timocracia seguirá la oligarquía plutocrática; el Estado estará dividido en dos clases: los ricos, descendientes de los guerreros y de los conquistadores, y los pobres. El deseo de goce será tal que los primeros extenderán en forma cada vez más evidente su poder mientras los segundos se hundirán cada vez más pesadamente en su baja condición, hasta el momento en que el pueblo, exasperado por la miseria y el sufrimiento, se rebele y, triunfando sobre los gobernantes debilitados por los placeres, procederá en modo anárquico a la división de las riquezas. La democracia reemplazará dialécticamente (en sentido hegeliano) a la plutocracia. Platón se complace en describir el régimen, según él tumefacto y purulento que ha hecho perecer a Sócrates y que se ha negado a prestar oídos a las enseñanzas de éste. La democracia no comporta una verdadera constitución: en la medida en que confiere a cualquiera el poder de deliberar acerca de cualquier cosa y no reconoce la *competencia*, es un "emporio de constituciones". Cada uno, según su placer, interpreta la ley; la pasión personal predomina, el desorden se convierte en norma. La comunidad se separa por los intereses contradictorios y el Estado desaparecerá...

El peligro es tan grande que el pueblo, cansado de abandonarse a una licencia sin límites, se confía a un hombre, al cual cede la misión de restablecer una unidad. La continuación de la democracia es la tiranía. Al impotente poder de todos sucede el poder de uno *solo*, elegido al azar, según las circunstancias. No hay más orden, no hay más leyes, sólo está la voluntad de un individuo que decide según sus propios intereses (y los de sus amigos) y su propio capricho. La tiranía es el ápice de la irracionalidad, el triunfo del devenir caótico. El saber está excluido: el tirano es la exacta antítesis del gobernante filósofo. El primero hace ley de la propia voluntad, el segundo desea lo que la ley, inscripta en lo inteligible, exige.

Como se ve, este discurso sobre la decadencia es una lectura que combina al mismo tiempo el análisis institucional y la interpretación psicosocial. Coloca al ciudadano frente a los problemas que surgen necesariamente en los Estados sensibles sometidos a la acción disolvente del devenir. ¿Pero qué es este devenir? ¿Cómo y por qué actúa? Entre las diversas versiones que Platón ofrece de este problema, elegimos, por su mayor claridad, la formulación del *Político*. Una vez, en la época lejanísima en que "el mundo andaba en el justo sentido", los hombres eran gobernados directamente por los dioses. En esta época de oro no había necesidad de constitución política, ya que la sustituía la inspiración divina. El clima era tan templado, la naturaleza tan llena de favores que todo era concedido en profusión y al mismo tiempo, no existían conflictos de los hombres con los animales, ni de los hombres entre sí. En la época de Cronos, la divinidad que, según la leyenda, reinaba en aquella era, la transparencia era completa y la comunicación entre naturaleza, animalidad y humanidad no conocía obstáculos. "Justamente entonces el piloto de todo el universo, casi abandonando la barra de los timones, se retiró a su puesto de observación, y entonces fueron el destino y una innata tendencia los que volvieron al cosmos en el curso de su nuevo ciclo".

Una profunda sacudida agitó al mundo, especies enteras fueron destuidas, el principio de la materialidad tomó ventajas, el desorden indefinido impuso su propia fuerza a la exigencia de ordenamiento. Los hombres que sobrevivieron al cataclismo fueron empujados hacia la animalidad: en la privación, debieron reorganizarse, inventar principios de convivencia, hacer frente a la naturaleza hostil. Los dioses, no del todo ausentes, proporcionaron el fuego y la industria, pero ahora la humanidad debía depender de sí misma para subsistir.

Los hombres se ingeniaron en lo que concierne a técnicas particulares, la agricultura o la fusión de los metales. El éxito no fue alcanzado en el campo del arte político, el arte primordial, del que dependen todos los otros; ya que no es cierto, como pretende Protágoras, que la divinidad le ha dado a cada uno competencia en este campo. Lo demuestran los desórdenes y los conflictos que, desde la era de Zeus, laceran a las ciudades.

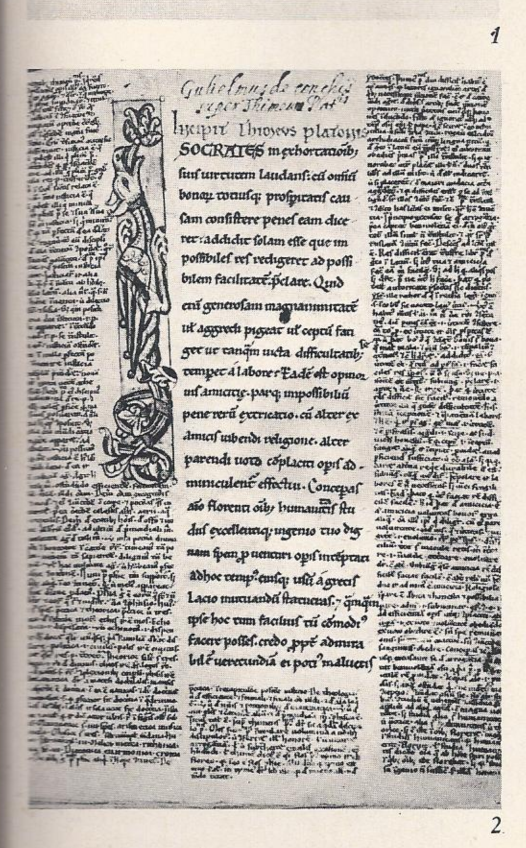
Aquello sobre lo que se debe reflexionar es el retiro del dios, la distancia que ya separa al hombre de la inclusión en el cosmos. El *Critias* describe las luchas que en una época, al comienzo del reinado de Zeus, enfrentaron a la Atlántida, imperio dominado por una racionalidad exigente pero abstracta, y a Atenas, gobernada entonces según las normas de la justa proporcionalidad: los libros III y IV de *La República*, el *Timeo*, el libro III de *Las Leyes*, analizan el nacimiento de la sociedad política.

El sentido de estos textos diversos, tal como aparece cuando de ellos se extrae lo esencial, es que ninguna doctrina, ninguna praxis llegó a compensar hasta ahora la partida del dios. La misión de la "recta filosofía" es precisamente la de tomar exacto conocimiento del fracaso y de sus causas y de construir el discurso con el cual, en la teoría y en la práctica, se podrá en la medida de lo posible garantizar la permanencia de lo divino en el hombre, o sea, el poder de la racionalidad. El libro VIII de *La República* es como una lección de técnica política: a un estadio cualquiera y cualquiera sea la potencia corruptora del devenir (del mundo "en el sentido errado") se indican, entre líneas, las disposiciones institucionales que los gobernantes bien informados deberían adoptar. El *Político* tiene un desarrollo similar. *Las Leyes*, luego de que *La República* ha edificado el modelo de Estado "de primer orden", buscan cuidadosamente las efectivas condiciones de supervivencia de una ciudad, que es una ciudad "de segundo orden". Aquellos que la gobiernan poseen el saber, aquellos que son gobernados —en la hipótesis adelantada por Platón acerca de una ciudad colonial— no han sido seleccionados. Clinas el cretense, Megilo el espartano y el anónimo ateniense discuten cuál es la mejor constitución que debe darse a un Estado tal. Se mantiene el principio fundamental de *La República*: se trata de regular según la razón, o sea, según la justicia, una unidad formada por elementos diversos (sexos, caracteres, profesiones). El propósito de esta organización es el de garantizar la permanencia de la comunidad y de tornarla virutosa fortificándola en modo continuado. Dada la naturaleza de los ciudadanos, no es posible prescribir la igualdad funcional del hombre y de la mujer, el comunismo de los bienes y la comunidad de las mujeres y de los hijos. Es preciso crear una mezcla que tenga en cuenta la naturaleza sensible y las exigencias de la racionalidad, una mezcla que no sea una *mezcolanza*. La democracia proporciona la desagradable imagen de la mezcolanza; el poder tiránico, por ejemplo el que reina entre los persas, ciertamente impone la unidad, pero haciéndola depender de un principio empírico. Es necesario superar esta abstracta oposición del poder de todos —que es ausencia de orden— y del poder de uno solo —que es orden contingente—. Esto es lo que determina la constitución de *Las Leyes*.

El poder de los gobernantes se rodea de sacralidad, su misión es la de regular cuidadosamente la existencia de cada uno. La fórmula de *Las Leyes* es más simple que la de *La República*, dado que tiene en cuenta la diversidad, pero no es pór ello menos

INCIPIT LIBER TIMEI PLATONIS.
VNVS. DVO. TRES.
SOCRATES. TIMEVS. HERMOCRATES. CRITIAS.
QVARTVM E NVMERO TIMEE

1



2

descripta est inueniuntur nasci epogdoi numeri: qui sunt toni. Deinde ait epogdois spatiis epitrita omia compleri. Hec est etiam illa epitrita: que sunt in sescuplaribus numeris: Nam & in his epitrita ratio continetur: propterea qd epogdoa supputatione maior est: & sescuplaris numerus epitrito numero: id est uno tono. Eadem epitriti ratio et in duplici & triplici quantitate contineat necesse est. Nec immerito. Prima enim simphonia est hec ipsa: que appellatur diatesseron: in epitrito modo posita. Et quia epitritus non solum ex duobus epogdois constat: sed etiam ex alio aliquantulo quoq scilicet: sicut diatesseron no ex solis duobus tonis constat: sed ex hemitonio: quod ueteres limma appellabant. Huius quoq rationis tractatum habens: dixit singulorum epitritorum ee quanda portiunculam reliquam: hanc scilicet ipsam rationem hemitonij designans: qd ait tantum esse: quantum ducentis quadraginta tribus: aduersum ducentos lvj. quo minus sit plenus epogdous numerus. Quare tertia est descriptio facienda t que subest: ut non solum intelligendo: sed uidendo etiam consequamur: quid sit & quantum illud quod epitritis deest epogdoa ratione dimensis. Sumentur itaq maiores numeri: ut totius uocis densitas: & omnis quasi quedam constipatio procedat admittente id fieri maiorum summarum capacitate. Descripti que est harmonica iuxta epogdoam rationem: modulans utranq simphoniam diatesseron & diapente

QVIS igitur prime positionis nus conueniet institute ratiocinationi? Nimirum centum nonaginta duo: quem sic inuenio. Sumo eum qui ante omnes numeros ex tribus partibus constat id est trientem. Hunc octies sibi complico. Nascetur xxiiij. numerus. Hunc ipm xxiiij. octies supputo. Inuenit

20

3

1, 3. Páginas de un manuscrito latino del Timeo, *con el comentario de Calcidio. Siglo XV. Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Plut. 84.24* (G. B. Pineider).

2. El comentario de Guillermo de Conches al Timeo. *Florencia, Biblioteca Nacional Central. ms. Conventi soppressi E.8. 1398* (G. B. Pineider).

imperativa. Los doce libros de esta obra incompleta constituyen una suma política e institucional de una precisión sorprendente. No nos interesa seguir en sus detalles estas disposiciones políticas y morales. Basta recordar que sigue siendo válido el principio del "estatalismo tecnocrático" establecido en *La República*. Sobre todo, es importante destacar, gracias a este texto que consiste en una aplicación de la teoría a un caso empírico, el rol que Platón asigna a la filosofía dentro de la realidad cósmica. Para retomar la metáfora del *Timeo*, ella va "hacia atrás" y, si bien de origen divino, la obra del demiurgo se ve continuamente corrompida por la "materialidad". Los dioses se han retirado. El devenir prevalece sin cesar y ninguna solución inventada por los hombres logró hasta ahora oponerse a su poder disolvente. Sin duda, una vez las sociedades patriarcales, supieron "limitar los daños", no ofreciéndole a la solicitación sensible más que una mínima presa. La humanidad no ha sabido ni ha deseado contentarse con este modesto destino; ha deseado la "civilización" y, mientras se precipitaba en ella comenzó a sufrir sus nefastas consecuencias. Ha deseado tomar medidas: poetas, sacerdotes, adivinos, hombres políticos, "físicos", técnicos de todo tipo, tuvieron la pretensión de resolver los problemas que una tradición exhausta ni siquiera alcanza a plantear claramente.
Todos estos expertos fracasaron, como lo atestigua el infeliz destino de Grecia.

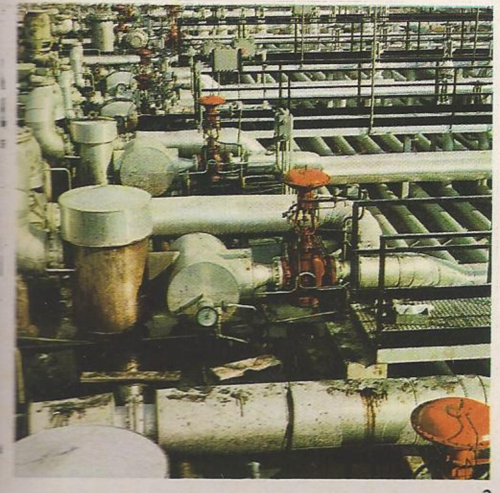
Principio y fin de la filosofía

La "recta filosofía" pasa a ocupar el puesto de los dioses ausentes. Ella reemplaza con el conocimiento la inspiración que aquéllos, cuando estaban presentes, infundían en los hombres; reemplaza la connivencia *con* la realidad por el conocimiento *de* esta realidad; al ser ya irrealizable la praxis inmediatamente justa, define la *vía teórica indirecta* que podrá conservar, reforzado, lo que queda de divino.
Sin duda, es preciso hacer un largo viaje y aceptar la *utopía*, el mundo inteligible que no está ni aquí ni ahora, que ningún hombre mide y posee, pero que es medida y juez. Se debe admitir que existen ideas, presentes en lo sensible como más allá del mismo y que lo sensible imita; que el sentido de la palabra halla su propia verdad en el discurso universal; que la maldad es mal conocimiento de sí y de los otros y del ser mismo; que la injusticia es fundamentalmente insensatez, es decir, más que error, *estupidez*. Si así no lo fuera, sería imposible distinguir al animal del hombre y la palabra no sería más que un rumor. La filosofía, que ocupa el lugar de los dioses, instala al hombre en la adecuada situación de un animal que habla. La conclusión del platonismo es la historia de la misma filosofía, o sea, de este género cultural que, a través de las religiones reveladas, la ciencia inventada en el Renacimiento, las revoluciones políticas, se halla en el origen de la civilización que hoy triunfa. La doctrina platónica como tal puede ser contestada dos veces. Está situada históricamente: habríamos podido demostrar, por ejemplo, que la ciudad ideal de *La República* o el Estado colonial de *Las Leyes* no son, en su organización de "primero" o "segundo" orden, más que la realización imaginaria de lo que habría debido ser la ciudad griega (lo que, dada su consistencia empírica, no podía ser); o bien, que la metafísica platónica es tributaria de una física o de una matemática de las cuales sabemos bien, ahora, que como física y como matemática son muy elementales. Es fácil "confutar" el platonismo —o, por el contrario, exaltar exageradamente su validez— colocándolo en el orden progresivo (o regresivo) del desarrollo del Espíritu. Por indicación de Platón, se pueden también localizar las confusiones, las inexactitudes y aun las contradicciones del sistema. Tal será el aparente punto de partida de la reflexión aristotélica; la entera metafísica se ha nutrido, luego, de este tipo de puesta en cuestión: la crítica del "idealismo" platónico —sea en el campo ontológico y epistemológico o en el de la política— ha sido, y es, uno de los resortes de la reflexión filosófica.
Estos ejercicios no son malos para la conformación del pensamiento. Dejemos de lado simplemente esto: que toda "confutación" de Platón, realizada mediante sus insuficiencias lógicas, presupone al platonismo mismo. Como hiciéramos notar al principio, para "confutar" a Platón es preciso preguntarse si tiene sentido pensar que existe algo de divino en el hombre y que ello se manifieste como razón (definida como universalidad del discurso). Es preciso tener la audacia —que, cada uno a su modo, tuvieron tanto Marx como Nietzsche— de interrogar, en nombre de la más rigurosa exigencia teórica, el primado de la filosofía.

Bibliografía

Renunciamos, en este caso, a presentar una bibliografía que no podría, por cierto, ser completa, y que en todo caso, si deseáramos seleccionarla, sería arbitraria. Sólo recordaremos la deuda que tenemos con algunos comentadores: A. Diès, *Autour de Platon*, París, 1926; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, París, 1947; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, París, 1945; J. Moreau, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, París, 1939; B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, París, 1942.
Por otra parte, la perspectiva de conjunto que hemos adoptado dice claramente que el modo mejor para conocer a Platón es el de leerlo. Lo que proponemos es, entonces, una guía para su lectura, que sigue el orden lógico y pedagógico tratando, sin embargo, de respetar el orden histórico de composición de los textos generalmente admitido en la actualidad. Para cada diálogo indicaremos el subtítulo y el género que la doxografía le atribuye, y resumiremos brevemente su argumento.
I. *Los diálogos socráticos* presentan las discusiones irónicas de Sócrates que destruyen la *opinión* y contestan la "nueva cultura" de los sofistas. En general terminan por constatación de carencia.
A. *Hipias menor*, o lo falso, género anatréptico. El punto de partida es la oposición, establecida por Homero, entre Aquiles "veraz y simple", y Ulises, "pícaro y mentiroso". Pero el verdadero problema es el saber qué es *decir una falsedad*. ¿Quién es mejor, el que afirma lo falso por ignorancia (involuntariamente), o bien aquel que se equivoca (voluntariamente)? Sócrates obliga al sofista Hipias a reconocer que, según su propia concepción "el hombre bueno" es aquel que "voluntariamente yerra y por propia voluntad se comporta vergonzosamente e injustamente".
B. *Alcibíades*, o la naturaleza humana, género mayéutico. Sócrates interroga a su amigo Alcibíades acerca de los proyectos de éste. Alcibíades no oculta sus propias ambiciones políticas. ¿Cuáles son las condiciones de una política justa? Alcibíades no lo *sabe*. Sócrates demuestra que ante todo es importante "conocerse a sí mismo, es decir, clarificar la naturaleza humana.
C. *Eutifrón*, o la piedad, género probatorio. Eutifrón se enorgullece de haber tenido el coraje, dado que conoce la piedad, de citar en juicio al propio padre. Sócrates establece que Eutifrón sólo tiene una idea confusa de lo que es santo.
D. *Hipias mayor*, o lo bello, género anatréptico. Sócrates demuestra, a propósito de la definición de lo bello y de la relación de esto con el bien, la profunda inexactitud del saber sofístico.
E. *Laques*, o el coraje, género mayéutico.
F. *Lisias*, o la amistad, género mayéutico. Hipotal ama a Lisias. ¿Qué debe decirle para probarle su afecto? ¿Qué es la amistad? ¿Es sapiente o ignorante? ¿Une a los semejantes, o a los contrarios? La conclusión es negativa por falta de nociones claras.
G. *Cármides*, o la sabiduría moral, género probatorio. Cármides, cuya belleza suscita el amor de todos, ¿conoce la sabiduría moral? Sócrates lo invita a dar una definición de ella. Cármides no lo logra, y Sócrates interviene para ayudarlo pero, aunque la cuestión sea profundizada, la conclusión es nuevamente negativa.
H. *Ion*, sobre la *Ilíada*, género probatorio. Sócrates demuestra que Homero no sabía nada y que aquellos que tienen la pretensión de hallar en su obra algún saber, son también ellos ignorantes.
I. *Menexeno*, o la oración fúnebre, género moral. Platón hace pronunciar a Sócrates una oración fúnebre, en honor a los guerreros muertos en el combate, discurso irónico donde se reúnen todos los lugares comunes de la literatura del repertorio ateniense.
L. *Eutidemo*, o el discutidor, género anatréptico. Sócrates asiste, interviniendo de cuando en cuando, en la discusión entre dos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro; pone en evidencia los "trucos" que ambos emplean y denuncia la vacuidad del método discursivo que utilizan.
M. *Cratilo*, o la exactitud de los nombres. Cratilo sostiene que a cada palabra corresponde la denominación que le es propia por naturaleza; Hermógenes sostiene que el lenguaje es una convención. Sócrates, con una larga discusión filosófica y semántica, demuestra que el conocimiento, que es conocimiento *por medio de* las palabras, no es conocimiento *de las* palabras sino de las ideas.
II. *La "pasión" de Sócrates*: con esta expresión se designan los tres diálogos que describen los momentos que precedieron a la muerte de Sócrates.
A. *Apología de Sócrates*. Sócrates está frente a los jueces y rechaza la acusación de Anito, Meleto y Licón. Para evidenciar el sentido de tal acusación evoca la naturaleza de su plan filosófico. Reconocido culpable, se burla de los

1



2

1. Una matriz de diodos: en pocos milímetros está encerrado el patrimonio de informaciones de un calculador electrónico (Olivetti Electrónica).

2. El racionalismo. La refinería de la Shell italiana en Tarento (Shell).

jueces, exponiéndose así a la pena más grave.
B. *Critón*, o el deber, género ético. Uno de los más fieles discípulos de Sócrates va a visitarlo a la prisión y le anuncia que se han tomado medidas para hacerlo escapar, para que pueda llegar a otra ciudad en la cual vivirá en exilio. Primero Sócrates responde con ironía; luego demuestra que, mientras no se realice la revolución filosófica, la ley debe ser respetada como tal, aunque sea mala y esté mal aplicada.
C. *Fedón*, o el alma, género moral. Está por llegar el hombre que debe darle a Sócrates la pócima, y los amigos rodean a éste, llorando. Sócrates les demuestra que no son inteligentes. No hay que temer a la muerte: el alma es inmortal y la mejor prueba de ello la proporciona aquel que, en la tierra, conoce y en tal modo escapa ya a lo sensible, accediendo a lo eterno.
III. Se trata de tres diálogos que tienen una función particular en la obra platónica. A menudo se los ha definido como diálogos "líricos" o "poéticos", y en verdad, el carácter didáctico deja en ellos el lugar a un texto menos directamente demostrativo. Pero no por esto poseen menor capacidad de *probar*.
A. *Fedón* (véase arriba).
B. *Simposio*, o el amor, género moral. Hay una cena en casa de Agatón. Durante su transcurso, cada uno debe pronunciar un discurso acerca del tema elegido para esta oportunidad: el amor. Las personas cultas pronuncian discursos bien construidos y vacíos. Aristófanes realiza una improvisación cómica. Sócrates pone en evidencia la analogía del Amor y de la Filosofía, ambos hijos de la Pobreza y de Ingenio. Alcibíades, que llega en ese momento, confirma la lección socrática.
C. *Fedro*, o la belleza, género moral. Fedro refiere a Sócrates el discurso de Lisias sobre la conduta del amante para con el ser amado. Sócrates demuestra cómodamente que no es más que vacua retórica y, profundizando el tema del *Lisias*, que el verdadero amor por lo bello supone el conocimiento, aparte de la naturaleza del alma, también de la belleza en su íntima naturaleza.
IV. Los diálogos de formación de la Academia, preparatorios para la enseñanza que muy pronto será desarrollada por *La República*. Entre éstos podría ser clasificado el *Cratilo*. Ellos son una denuncia directa de la escuela sofística.
A. *Protágoras*, o los sofistas, género demostrativo. Protágoras, rodeado por Calias, Alcibíades, Critias, Pródico, Hipias, expone la naturaleza del oficio del sofista, justificándolo, entre otras cosas, con el mito de Epimeteo. Sócrates demuestra que la sofística se contradice, dado que sostiene que la virtud puede ser enseñada, mientras que la noción que la misma tiene de la virtud excluye toda enseñanza.
B. *Gorgias*, o la retórica, género confutativo. Nueva puesta en cuestión de la retórica. La interrogación concierne al arte de Gorgias, quien pretende enseñar a cualquiera la técnica de la palabra. Sócrates traslada el problema, según su costumbre: demuestra al moderado Gorgias, al excesivo Polo y al hábil y radical Calicles que se puede enseñar sólo lo que uno *sabe*. Pero ninguno de los tres interlocutores es capaz de definir claramente a la *justicia*.
C. *Menón*, o la virtud, género probatorio. Se plantea una vez más la cuestión de la definición de la virtud. Menón no tiene éxito. Sócrates exige que se plantee el problema del método. Interrogando a un joven esclavo, demuestra qué es la mayéutica y esboza la teoría de la reminiscencia.
V. El diálogo constitutivo de la Academia: *La República*, o la justicia, diálogo político. En forma muy esquemática, así se puede presentar el desarrollo del libro: a) Libro I: discusión de Trasímaco que retoma los argumentos y las conclusiones del *Gorgias*;
b) Libro II: los dos interlocutores de Sócrates, Glauco y Adimanto, definen los malos modos de elogiar a la justicia; Sócrates propone intentar la definición de la esencia de lo que es justo y entonces examinar la justicia no en el individuo —dado que allí la realidad está inscripta con caracteres muy diminutos— sino en la sociedad; cada sociedad presupone la división del trabajo; descripción de la sociedad patriarcal; aparición de la "sociedad" civilizada; necesidad de una constitución política mejor elaborada y de una clase de guardianes encargados de vigilar la salud pública; problemas de la educación de los guardianes; crítica de la educación tradicional.
c) Libro III: crítica de la poesía como pedagogía; la mentira poética; la educación por la gimnasia; la educación mediante la música; la selección de los guardianes; el modo de vida de éstos; los guardianes vivirán en comunidad.
d) Libro IV: las tres clases que deben formar el Estado (obreros, guerreros, magistrados) y las virtudes respectivas (temperancia, coraje y sapiencia); la justicia como orden oportuno de estas tres clases y de estas virtudes; retorno al problema de la injusticia del individuo.
e) Libro V: las condiciones de los guardianes; igualdad de funciones del hombre y de la mujer; la abolición de la familia y la comunidad de las mujeres y de los hijos, como garantía de la unidad del Estado; diferencia entre saber y opinión.
f) Libro VI: el poder, ¿debe pertenecer al filósofo? Sus realizaciones pervertidas y naturaleza real; los gobernantes del Estado modelo; lo que funda la legitimidad de su poder; desarrollo de la teoría de las ideas.
g) Libro VII: la alegoría de la caverna; el *cursus studiorum* de los aprendices-filósofos; las disciplinas del despertar y de la dialéctica; el destino del filósofo en la ciudad ideal.
h) Libro VIII: cómo se corrompe el Estado modelo; la negligencia inicial; análisis psicosocial del proceso que conduce de la timocracia a la plutocracia y de esta última a la democracia y al peor de todos los regímenes, la tiranía.
i) Libro IX: retrato del hombre que se deja dominar por la tiranía de los deseos; éste es el hombre más injusto; la felicidad del tirano es una felicidad falsa.
l) Libro X: retorno al asunto de la mentira poética y la falsificación constituida en general por el arte; el significado de la inmortalidad del alma; su ilustración mediante el mito de Er el panfilio.
VI. Los diálogos de la madurez, que desarrollan y profundizan la doctrina de las ideas.
A. *Parménides*, o las ideas. Está constituido por dos partes: en la primera, el viejo Parménides obliga al joven Sócrates a llegar hasta el fondo en la doctrina de las ideas; en la segunda, se desarrolla un ejercicio dialéctico acerca de las relaciones del Uno y del Ser que constituye una puesta en cuestión del eleatismo.
B. *Teeteto*, o la ciencia, género peirástico. El problema que se plantea es el de la naturaleza del saber: Teeteto revisa sucesivamente todas las interpretaciones que hasta ese momento fueron dadas acerca de la base de la ciencia. La crítica de Sócrates demuestra que esta base no es ni la sensación (que remite, en conclusión, al relativismo de Protágoras y a su teoría del hombre-medida) ni la verdadera opinión, ni la verdadera opinión acompañada de razón.
C. *Sofista*, o el ser, género lógico. La principal articulación del diálogo es un análisis de la situación del sofista con el método dialéctico de la división; el mismo se concluye en una discusión de las diversas concepciones del ser desarrolladas hasta aquel momento en una confutación conjunta no sólo del materialismo y del idealismo sino también de los heraclíteos y de los eleáticos.
D. *Político*, o el arte regio. Nuevo examen dialéctico de la esencia de la soberanía: ¿quién debe ser el tejedor regio? Pasaje al mito de las revoluciones cósmicas; el reinado de Cronos; el reinado de Zeus. La función del gobernante y la relación entre la autoridad política y el saber filosófico.
E. *Filebo*, o el placer, género ético. Ambigüedad conjunta de la noción del placer y de la noción de sabiduría práctica; el método dialéctico debe permitir comprenderla; análisis de la noción de placer en su relación con una lógica del ser; los placeres puros; el puesto del placer en el ser.
F. *Timeo*, o la naturaleza. La cuestión primera es la de la naturaleza del Estado ideal. La referencia a Solón plantea el problema de la Atenas arcaica, pero antes de encararlo es oportuno aclarar la cuestión de la naturaleza de esta mezcla en la cual existimos; el mito del demiurgo; el modelo de la inteligencia de nuestro mundo, ya comprendido según el método dialéctico; la deducción de lo real.
G. *Critias*, o la Atlántida. En él se confrontan dos modelos protohistóricos que deben servir para pensar el dato histórico. Atenas, que casi realiza el Estado modelo de la *República*, y la Atlántida, imperio poderoso y racional que corresponde a las normas de lo que llamamos "el despotismo oriental". El diálogo no está terminado.
VII. *Las Leyes*, o la legislación.
A estos diálogos deben agregarse las *Cartas*, y en especial la Carta VII, que se acepta en la actualidad, generalmente, como auténtica y cuya importancia es fundamental.

En español puede consultarse:

Platón, *Obras Completas*. Madrid, Ediciones Ibéricas. Platón, *Obras Completas*. México, CECSA. S. Brun, *Platón y la Academia*. Buenos Aires, Eudeba. Y. Canosa Capdevilla, *En torno a la sociología de Platón en su tensión perenne ético-religiosa*. Montevideo, Barreiro y Ramos. A. Fouillé, *La filosofía de Platón*. Madrid, Medinaceli. A. Fouillé, *Aristóteles y su polémica contra Platón*. Madrid, Espasa Calpe. J. Hessen, *Platonismo y profetismo*. Cartagena, Athenas. A. Koyre, *Introducción a la lectura de Platón*. México, Cajica. M. Legido López, *El problema de Dios en Platón*. Madrid, Medinaceli. W. Prater, *Platón y el platonismo*. Buenos Aires, Emecé. Ruiz Pérez, *El concepto de filosofía en los escritos de Platón*. Santander, Sal Terrae. M. Schuhl, *La obra de Platón*. Buenos Aires, Hahette. A. Taylor, *El platonismo y su influencia*. Buenos Aires, Nova.

Apostamos

a que usted quiere buenos libros. Desde ahora, en su quiosco, todas las semanas Biblioteca Fundamental del Hombre Moderno: un seguro de cultura en su hogar ¡Colecciónelos!

todos los miércoles

$ 2,50

GRATIS

Biblioteca Fundamental del Hombre Moderno

le ofrece un Servicio de Consulta Cultural y Bibliográfica a la manera de las grandes enciclopedias del mundo.



Centro Editor de América Latina

Precio de

ARGENTINA:

Nº 150 al 140 $ 1,80

COLOMBIA: $ 9.- URUGUAY: $ 90

MEXICO: $ 5 VENEZUELA: Bs. 2.50